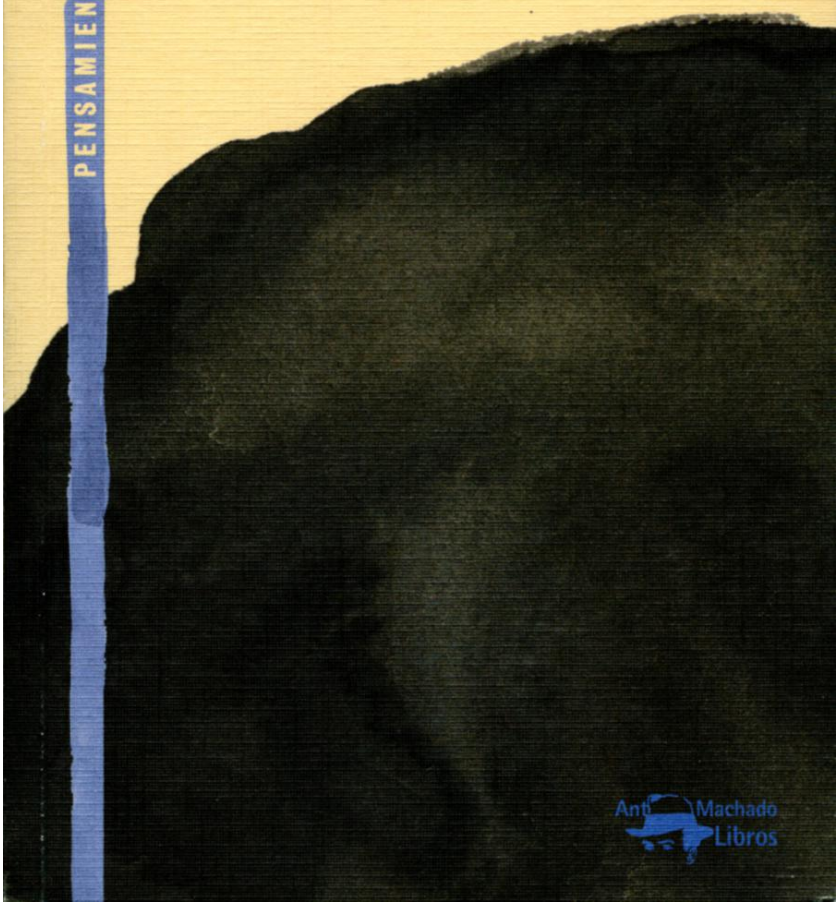
Felipe Martínez Marzoa

PASIÓN TRANQUILA

ENSAYO SOBRE LA FILOSOFÍA DE HUME

PENSAMIENTO



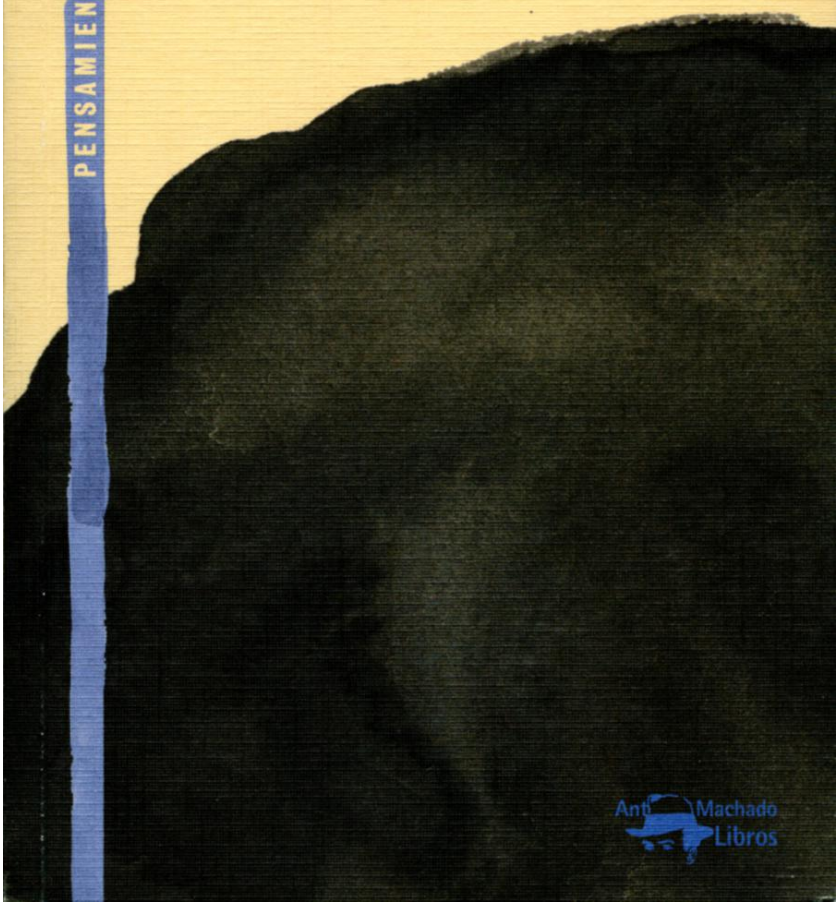
Antonio Machado Libros

Felipe Martínez Marzoa

PASIÓN TRANQUILA

ENSAYO SOBRE LA FILOSOFÍA DE HUME

PENSAMIENTO



Antonio Machado Libros

FELIPE MARTÍNEZ MARZOA

Pasión tranquila

(Ensayo sobre la filosofía de Hume)

EDITA A. Machado Libros

Labradores, 5. 28660 Boadilla del Monte (Madrid)

machadolibros@machadolibros.com • www.machadolibros.com

Todos los derechos reservados. Esta publicación no puede ser reproducida ni total ni parcialmente, incluido el diseño de portada, ni registrada en, ni transmitida por un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio, ya sea mecánico, fotoquímico, electrónico, magnético, electro-óptico, por fotocopia o cualquier otro sin el permiso previo, por escrito, de la editorial. Asimismo, no se podrá reproducir ninguna de sus ilustraciones sin contar con los permisos oportunos.

© Felipe Martínez Marzoa

© de la presente edición: Machado Grupo de Distribución, S.L.

DISEÑO DE LA COLECCIÓN: M.a Jesús Gómez, Alejandro Corujeira y Alfonso Meléndez

REALIZACIÓN: A. Machado Libros

ISBN: 978-84-9114-006-1

PRÓLOGO

1. FILOSOFÍA

2. IDEA, FACTICIDAD E INMEDIATEZ

3. MÁS SOBRE IDEA E IMPRESIÓN

4. RELACIONES DE IDEAS, EXISTENCIA Y CAUSALIDAD

5. PLANTEAMIENTO DE LA CUESTIÓN DEL VÍNCULO

6. EXISTENCIA Y CONDUCTA

7. GIRO HACIA LAS IMPRESIONES DE REFLEXIÓN

8. PASIONES DIRECTAS E INDIRECTAS

9. DE VIRTUD Y VICIO

10. SIMPATÍA

11. PRIMER COMENTARIO

12. VIRTUD “ARTIFICIAL”

13. MORAL Y CAUSALIDAD

14. LA “NATURALEZA HUMANA” Y LOS “ASUNTOS MORALES”

15. EL “MÉTODO EXPERIMENTAL”

16. ESCEPTICISMO

17. SEGUNDO COMENTARIO

18. ILUSTRACIÓN Y “RELIGIÓN NATURAL”

19. CONSIDERACIÓN FINAL

NOTA BIBLIOGRÁFICA

Prólogo

SE HA sido muy riguroso en la autoexigencia de que el libro pueda interesar también a lectores que no estén en el proyecto del que es parte. Esto incluye informar al lector de que, para el autor (no necesariamente para el lector), este libro forma conjunto con otros tres bloques de trabajos del mismo autor ya publicados. Uno de ellos es el libro sobre Leibniz aparecido hace ya años y que aquí se cita alguna vez. Otro son trabajos sobre Kant, ya demasiado numerosos para que puedan ser citados todos aquí. El tercer bloque, quizá el más extenso de los tres y que tiene que ver con la problemática de lo "moderno" en cuanto tal y, por tanto, de su distancia frente a otro, es el constituido por investigaciones acerca de cuestiones de la Grecia antigua.

Este libro no se habría escrito si no se cumpliesen varias condiciones, algunas de las cuales quizá merezcan mención expresa en el prólogo. Una es que haya aquí una propuesta unitaria y de conjunto referente a cómo leer a Hume. Otra es que esa propuesta no sea derivable de ninguna de las que ya había ni tampoco de la composición de todas o algunas de ellas. Una tercera es que en ese "cómo leer a…" no esté en juego solamente el qué pensó o no pensó cierto autor, ni tampoco básicamente el cómo influyó o no influyó en otros, sino ante todo la cosa misma.

Obsérvese que, de las aclaraciones que en diversos puntos del libro se hacen acerca del sentido en el que se emplea la expresión "la filosofía de Hume", ninguna es tal que equivalga a delimitación material dentro del corpus de los escritos del autor estudiado; es decir: cualesquiera de esos escritos son en principio aducibles, si bien cada uno lo es con el carácter que tiene.

Barcelona, enero 2007

1. Filosofía

MUY PROBABLEMENTE, cuando este libro, que ahora empiezo, esté terminado, podrá decirse que en él se intenta presentar "la filosofía" de Hume. Con ello se estará dando por supuesto, primero, que se tiene algún concepto de qué es lo que se entiende aquí por filosofía y, segundo, que eso que aquí se entiende por filosofía es algo que en Hume mismo tiene alguna entidad definible, aunque quizá allí la palabra para designar esa entidad no sea precisamente "filosofía". Para dar algún contenido al primero de estos dos supuestos, asumiremos que el significado de "filosofía" viene dado por el hecho de que, si en principio toda investigación pretende presentar contenidos válidos, la "filosofía" sería la cuestión de en qué consiste el que algo sea un contenido válido, esto es, de en qué consiste la validez, qué es la validez, qué es ser válido o simplemente qué es ser. Pues bien, desde muy atrás, o al menos muy atrás en comparación con Hume, ha venido haciéndose valer el hecho de que una cuestión así, a saber, qué es ser válido o qué es validez, se coimplica con que haya un discurso (un pensar, un proceder) cualificado precisamente por el hecho de satisfacer un concepto de validez, o, dicho de otra manera, la cuestión "qué es ser" está en coimplicación con que ciertos contenidos tengan el carácter de lo que en verdad "es". Así, pues, de la "filosofía" en el sentido que hasta aquí hemos querido dar a esa palabra parece inseparable el que haya un discurso cualificadamente válido, llamémosle, por ejemplo, "ciencia", y digamos entonces: la ciencia es inseparable de que haya un "en qué consiste la validez", si bien la ciencia misma no es ese "en qué consiste", sino que ella es más bien el hecho de que el "en qué consiste" esté interiorizado y funcione; un filósofo algo posterior a Hume llegó a designar como el "seguro camino" de la ciencia el hecho de que la marcha de la investigación científica no necesite ya del expreso (re)planteamiento de la cuestión de "en qué consiste la validez", a saber, no lo necesite en el sentido de que tal "en qué consiste" esté ya incorporado a la substancia misma del proceder. Sea o no ello así, aquí nos basta con la mencionada coimplicación (entre lo que hasta ahora hemos llamado "filosofía" y lo que hemos llamado "ciencia") para entender la posibilidad,

inherente a la misma tradición de la que forman parte los conceptos "filosofía" y "ciencia", de que en el alcance de la denominación "filosofía" se incluya también la ciencia; en efecto, ésta es prolongación inevitable del hecho de que haya un "en qué consiste la validez" o "qué es ser". De hecho, en la manera de hablar de Hume y su entorno, la referencia de la palabra philosophy incluye también la ciencia. Ahora bien, nuestra exposición a lo largo del libro que ahora comenzamos habrá de aclarar por qué, sin embargo, Hume defiende la entidad propia de lo que aquí inicialmente hemos llamado "filosofía" (digamos: de la filosofía en sentido estricto), defiende la estricta línea divisoria entre eso y lo que hemos llamado ciencia. Lo que ocurre entonces, como evidente consecuencia de todo lo hasta aquí dicho, es que a la filosofía en sentido estricto, aun defendiendo su delimitación y su entidad propia, Hume no la podrá llamar philosophy, sino que tendrá que adoptar para ella alguna denominación que delimite un campo dentro de la philosophy. Nuestra exposición, a lo largo de todo el libro, habrá de aclarar por qué esa denominación es moral philosophy o también science of human nature y, en conexión con ello, también por qué Hume llama moral subjects a todos los temas o cuestiones de lo que hemos llamado la filosofía en sentido estricto, por ejemplo: por qué todos los temas humeanos que cualquier profesor de filosofía de hoy trata en apartados como "teoría del conocimiento" o similares son para Hume moral subjects y asuntos de moral philosophy.

2. Idea, facticidad e inmediatez

EL HECHO de que en el comienzo tanto de A Treatise of Human Nature como de An Enquiry concerning Human Understanding se encuentre la distinción entre "impresión" e "idea" puede inducir al lector de hoy a un error de perspectiva. Para nuestra contemporaneidad, en efecto, ambos términos pueden aparecer como en el mismo nivel el uno que el otro en cuanto a su condición de términos filosóficos. No es esa la situación cuando Hume escribe; "idea" es entonces ya un término firmemente asentado como tal desde tiempo atrás, mientras que "impresión" no lo es. En cierta manera, "idea" significa en ese momento y ya de entrada, en sentido que precisaremos, el problema mismo de la filosofía (en sentido estricto, es decir: en el sentido "nuestro" de nuestro capítulo 1), sólo que ese problema es en efecto problema, y es por la asunción de tal problemática por lo que Hume se ve llevado a introducir otro elemento, el cual, como corresponde, se designa con un término nuevo. Es, pues, claro que a nosotros, que llegamos cuando ya las dos palabras son en parecida medida la una que la otra términos filosóficos, nos será preciso, para entender el discurso de Hume, olvidarnos por unos momentos de "impresión" y centrar nuestra atención en "idea", en definitiva con el fin de ver por qué lo designado con esta palabra contiene un problema que impide quedarse con ello solo.

Consiguientemente, en buena parte del presente capítulo, a saber, hasta el momento en que invoquemos expresamente y en particular a Hume, el trecho histórico al que atribuimos la problemática arranca de un momento algo anterior; también abarca algo más que una u otra particular corriente.

Desde algún tiempo antes de Hume "idea" es ya, ciertamente, designación de algo que tiene algo que ver con "la mente". Sin embargo, como vamos a ver, dista mucho de ser mera erudición "histórica" el recordar que "idea" designa cuestiones filosóficas fundamentales desde mucho antes de tener esa relación, e incluso desde antes de que haya "la mente". Destaquemos por de pronto un sentido en el que esa procedencia de la palabra es sincrónicamente

importante en la propia época de Hume, a saber: que la presencia de una idea, el que haya idea, no debe en modo alguno confundirse con mera facticidad psíquica o "mental"; para el reconocimiento de una idea, hay siempre una quaestio iuris, una cuestión de validez; otra cosa es si en la constitución y dilucidación de la quaestio iuris desempeña o no un papel (y qué papel) alguna meramente fáctica presencia "en la mente", pero el simple hecho de que esta cuestión se plantee demuestra que la validez es algo de suyo distinto de la facticidad mental y que lo seguiría siendo incluso en el caso de que la respuesta a la cuestión de lo uno fuese lo otro.

De entrada lo que acabamos de decir puede ilustrarse mediante la imposibilidad de distinguir en términos de mera facticidad psíquica entre significados que, sin embargo, no resisten cierto análisis y otros que, hasta donde sabemos, sí lo resisten. Cuando decimos "decaedro regular", entendemos el significado de las palabras ni mejor ni peor que cuando decimos "octaedro regular"; sin embargo, lo segundo es, por lo que hasta ahora sabemos, una idea, lo primero, en cambio, no; y el que alguien esté sinceramente dispuesto a morir por decaedros regulares, cosa que ocurre todos los días, no añade absolutamente nada en cuanto a hacer del decaedro regular una idea. En cuanto a lo que acabamos de decir de resistir o no determinado análisis, podemos formularlo también así: decaedro regular no se deja "construir", no hay manera de "construir" eso. El análisis, o el poner a prueba en cuanto a la condición de idea, es, por lo que hasta aquí se ve, un movimiento de deconstrucción-reconstrucción; Leibniz dijo resolutio-compositio. La resolutio conduce a elementos "más simples", de los cuales arranca la compositio. Pero, si elementos "más simples" fácticamente alcanzados fuesen alguna vez "absolutamente simples", única manera, por cierto, de que la legitimación como idea fuese definitiva, entonces lo único que habríamos hecho habría sido desplazar la facticidad algunos escalones más arriba, es decir, seguiríamos tratando de ni más ni menos que una facticidad. Lo cual lleva a Leibniz, por mor de la irreductibilidad de la validez a facticidad psíquica, a aceptar que nunca se puede estar definitivamente seguro de que el punto al que de hecho llega cierta resolutio o punto del que de hecho parte cierta compositio sea "absolutamente primero". Una de las consecuencias de esto es la radical hiperpotencia que Leibniz atribuye a la tesis de la forma "A

es A". Hay que admitir que el mero hecho de hacer de A sujeto de un enunciado, por tanto el mero "es" tras "A" (donde "es" no prejuzga sobre si la expresión será con "es" o con "no es"), apuesta en el sentido de que A es lo que hemos llamado "construible" (possibile o, en virtud de lo que acabamos de decir, simplemente ens); esta exigencia no es tal en nuestros (contemporáneos) manuales de lógica, porque ellos en principio suponen valor de existencia para la proposición particular ("algún a es b") y, en cambio, ni siquiera el valor de posibilidad para la universal ("todo a es b"); pero esto sería para Leibniz una inadmisible incoherencia, y la única manera viable de unificar la semántica de la forma misma de juicio es atribuir siempre a la condición de sujeto del mismo (es decir: a la condición de "ente", de aquello que "es") precisamente el significado de la possibilitas. Ahora bien, entendido de esta manera y con todo lo dicho, "A es A" es en efecto una tesis de potencia literalmente inmensa, potencia cuya magnitud en principio depende solamente del carácter más o menos "abstracto" (es decir: de constructo no cerrado en la dirección de la compositio) de A[1].

Las consideraciones que acabamos de hacer se orientaron por la cuestión de si hay o no hay idea, esto es, si el "A" en cuestión digamos "es", significando esto que es sujeto posible de algún enunciado (afirmativo o negativo, verdadero o falso). A la vez, sin embargo, ese mismo examen en el que una presunta idea se valida o no como idea, tal como lo hemos esbozado, es también el proceso en el que se pone manifiesto el contenido de la idea; la resolutio-compositio de A no sólo es lo que validaría A como idea, sino que es también, e inseparablemente, lo que dice qué rasgos hay en A. El movimiento en el que de ello se manifiesta "que es" es a la vez el movimiento en el que se manifiesta "qué es" ello. Así, pues, en un sentido como en el otro, de lo que se está hablando es de la efectiva comparecencia o conocimiento de ello, inseparablemente en cuanto a si es y en cuanto a qué es; y "ello" es la idea; idea es lo que aparece, bien entendido que, cuando se habla de aparecer en cuanto tal y de ser en cuanto tal, como ahora estamos haciendo, aparecer es ser, puesto que, si algo "aparece y no es", lo único que esto consistentemente puede querer decir es que en definitiva tampoco aparece (si a ultranza apareciese, entonces por definición sería); la idea es, pues, lo que hay. La idea comparece y de lo que estábamos hablando es del movimiento de ese comparecer o aparecer (esto es:

ser), en sus dos aspectos inseparables de “que es” y “qué es”; en ambos aspectos, lo que se entiende por aparecer, comparecer y ser es expresado por lo que significan el adjetivo latino certum y su correspondiente substantivo de cualidad certitudo; el adjetivo significa lo definido en el sentido de lo delimitado, de-cidido (cf. caedere, “cortar”), tanto en el sentido de si es como en el de exactamente qué, ambos, como se ha visto, inseparables el uno del otro. Así entendido, en efecto, certitudo significa lo que significa “ser”. Aplicando esta vara de medir, Descartes había establecido una noción del elemento en el cual lo sensible estaría expresado en la medida en que estuviese perfectamente presente, esto es, perfectamente conocido. Había encontrado, en efecto, que certitudo en el sentido que hemos dicho se da, cuando se da, por una parte, en materia de posiciones y distancias de unos puntos con relación a otros y cambio de esas posiciones y distancias en el tiempo, y, por otra parte, en materia de números y operaciones con números; digamos, para abreviar: en lo geométrico y en lo aritmético. Por otra parte, el mismo Descartes había pretendido establecer entre esos dos campos lo que de entrada podemos llamar un isomorfismo exhaustivo, esto es: una correspondencia biunívoca entre fenómenos de uno de los dos campos y fenómenos del otro tal que para cualquier relación en uno de ellos hay una relación en el otro que se da entre elementos de éste si y sólo si la relación primeramente mencionada se da entre los elementos de aquél, que les corresponden según la indicada correspondencia biunívoca; al decir que el isomorfismo es exhaustivo, queremos significar que afectaría a todas las relaciones que pudiesen establecerse en uno y otro lado, no sólo a aquellas que fuesen relevantes en tal o cual aspecto; y esto ya no es una noción de isomorfismo, sino de identidad; por tanto, lo que Descartes pretende, y lo que en efecto se corresponde con su proyecto, es que, ya sea con números y operaciones con números, ya sea con posiciones, distancias y movimientos de puntos, se está hablando en verdad de una sola cosa; Descartes llama a esta única cosa la “extensión”, y asume, en consecuencia, que lo sensible está verdaderamente conocido en la medida en que esté expresado en términos de extensión.

Consideremos ahora cierto argumento que, como veremos, está incluido en el discurso de más de un autor (uno de ellos, Hume) e incluso con diferentes repercusiones en unos que en otros. Asumida

la postura de Descartes, los fenómenos sensibles, digamos las cualidades, olor, color, sabor, habrán de explicarse como en el fondo no otra cosa que posiciones y cambios de posición (movimientos) de puntos unos con respecto a otros. Ahora bien, para que tenga sentido decir que cierto punto tiene con respecto a otro este o aquel movimiento, es preciso que tenga también sentido decir que este punto, ahora en esta posición, es (o no es) el mismo punto que antes estaba en aquella otra (o la misma) posición; es preciso, pues, que el punto tenga algo así como una marca de identidad o cualidad propia. Con esto no estamos defendiendo que en efecto el punto tenga en cada caso una cualidad; solamente estamos haciendo notar que la vía que se había propuesto para explicar las cualidades en realidad las presupone, es decir: estamos detectando una especie de "círculo vicioso" y, por tanto, efectuando una especie de "reducción al absurdo".

El alcance a atribuir al argumento que se acaba de esbozar depende de cuál sea el proyecto de pensamiento en el que se lo inserte. Veamos, por de pronto, una valoración en clave leibniziana. No se niega, desde tal punto de vista, que el conocimiento en términos de extensión sea más perfecto que el sensorial inmediato, ni siquiera se niega que sea el conocimiento más perfecto al que de hecho llegamos; pero, a la vez, se refuta el que la extensión pudiese ser de suyo un último, no susceptible de ulterior resolución; consiguientemente se buscan incluso en el propio conocimiento de la extensión las marcas de su propia no ultimidad, o sea, se cuestiona o matiza la exhaustividad del isomorfismo antes mencionado, haciendo ver cómo los modos más potentes de tratar la extensión misma comportan, por una parte, entidades que son número (que están sometidas a las normales operaciones con números) sin que les correspondan extensiones espaciales o "geométricas" (esto es el cálculo infinitesimal) y, por otra parte, tratamientos de relaciones de distancia y posición que no son expresables en operaciones con números (esto es la analysis situs). El fondo de la cuestión, en el aspecto que aquí más nos interesa, es el siguiente: Leibniz ha asumido –lo hemos dicho– que no puede haber nivel de resolución al que en efecto se llegue y del que podamos decir que es el último; por tanto, tampoco la extensión puede serlo; y también hemos dicho ya a qué responde la negativa de Leibniz a aceptar que pueda haber un constatablemente último;

se trata –dijimos– de mantener la irreductibilidad de la quaestio iuris, esto es, la irreductible diferencia entre la validez o legitimidad y cualquier encontrarse fácticamente algo en el proceder de la mente; y, en efecto, admitir un nivel último constatable como tal equivaldría a admitir que el reconocimiento de lo que hay en ese nivel sólo podría ser ya un fáctico encontrarse. El esbozado argumento del círculo vicioso, la esbozada reducción a absurdo, resulta así ser una manifestación de la aporía inherente a admitir algún determinado nivel último de resolución.

Pero podemos ir más allá en la asunción de aquel argumento, y con ello nos acercaremos ya muy en particular a Hume. Común a esta nueva asunción y a la que ya hemos indicado será el detectar que cualquier nivel determinadamente último de resolución (por tanto también la extensión) es en sí mismo una facticidad. Se añadirá ahora lo siguiente: puesto que es facticidad, se desmiente a sí misma al no ser la facticidad fácticamente fáctica, sino precisamente la negación de ella, la negación de la presencia siempre ya dada, de la presencia en términos de cualidad sensible; en otras palabras: facticidad comporta inmediatez y, sin embargo, con la extensión estaríamos ante una facticidad que sería al mismo tiempo la negación de la inmediatez. Esto es también una manera de asumir el argumento antes expuesto sobre la extensión y su círculo vicioso, y es incluso una manera de la que nos interesan aquí ciertas repercusiones especialmente duras. Por de pronto, ahora sí pasa a estar en cuestión el que la presencia en términos de extensión sea “mejor” (o “más presencia”) que la presencia inmediata; podrá ser la que se necesite para ciertos usos o en ciertos contextos, pero no sin más la “mejor”. Con ello se cuestiona en cierta manera el propio “principio moderno”, el cual está vinculado, si no a la extensión, al menos sí a algo de lo cual la extensión es una primera fórmula. Y, sin embargo, Hume no es en nada menos “moderno” que pensador alguno de aquellos con los que polemiza en el sentido que estamos indicando.

Nota

[1] Cf. mi Cálculo y ser (Aproximación a Leibniz), A. Machado Libros, Madrid, 1991. Nótese que la misma diferencia que ahora acabamos de señalar en la semántica reconocida por nuestros manuales de lógica a la forma de juicio en las proposiciones universales y en las particulares es también el fondo de que dichos manuales consideren inválida la forma silogística “todo a es c, todo a es b, luego algún b es c”.

3. Más sobre idea e impresión

PODRÍAMOS RESUMIR los resultados al final del capítulo anterior en los tres puntos siguientes: primero, la validez (el atributo de la idea) es algo distinto de la facticidad; segundo, la validez, sin embargo, reposa en una facticidad; tercero, facticidad comporta inmediatez (lo que llamábamos la facticidad fácticamente fáctica, frente a una presunta facticidad elaborada). De la conjunción de las tres tesis se sigue que la idea, ciertamente, sigue siendo aquello de lo que se trata, el quid, el contenido tematizable, pero lo es dejando algo atrás o reposando en algo que no es la idea misma.

No debemos, sin embargo, tener prisa alguna por centrar la atención en eso "dejado atrás", pues incluso la mejor manera de apuntar a eso es entrar con más detalle a observar cuáles son las novedades que con el reconocimiento de tal problemática se han introducido en el modo de asumir la idea misma.

Por de pronto, ahora ya no cabe decir que una cualidad sensible, por ejemplo un color, estaría presente con mayor resolución en la medida en que fuese traducido a alguna presencia de tipo distinto del de la cualidad sensible misma en su inmediatez. En otras palabras: ahora el color es precisamente el color. Con ello adquiere a la vez una importancia nueva la consideración, no nueva ella misma, de que es idea (en el uso "moderno" de esta palabra al que nos estamos ateniendo en toda la presente exposición) el singular; si bastase decir que lo es con prioridad frente al universal, habría en todo caso que añadir que se trata de prioridad en el orden de la validación, que es el que hay en materia de ideas; pero enseguida veremos que será algo más que prioridad; ésta venía aceptándose ya incluso con referencia a contenidos a resolver en extensión, pero, aplicado ello mismo dentro del nuevo punto de vista, que afirma la irreductibilidad de la cualidad sensible, comporta lo siguiente: cuando mencionamos por ejemplo el color (o algún color) como idea, no nos referimos a nada que sea significado por alguna denominación abstracta de color, sino a la situación cromática singular; en Hume, como veremos, los universales ni siquiera son en rigor ideas, aunque tienen un estatuto relacionado con ellas.

Por otra parte, son distintas entre sí (es decir: varias ideas) todas aquellas ideas que pueden aparecer (digamos: ser pensadas, en amplísimo sentido) la una sin la otra; y, por tanto, son ideas complejas (en contraposición a las simples) todas aquellas que contienen partes que pueden ser pensadas unas sin otras, o sea, partes que son a su vez ideas. Ello implica una cierta disponibilidad de las ideas para ser asociadas o no unas con otras de más de una manera, disponibilidad a la que llamamos la "imaginación". Dicho esto, volvamos sobre nuestro ejemplo de cualidad sensible: supongamos que la situación cromática singular es de un único color (sin variaciones ni siquiera de matiz); entonces el único motivo que probablemente tenemos para no considerarla como una idea simple es que tiene una extensión, lo cual, en efecto, significa que tiene partes pensables las unas sin las otras. Pero entonces tenemos un problema que no tendríamos si hubiésemos aceptado la reductibilidad (cartesiana, etcétera) del color. En efecto, si en la situación que hemos supuesto la única razón de que se trate de una idea compleja es que tiene extensión, si, en cambio, el color singular en sí mismo es idea simple, entonces la complejidad de la idea en cuestión habrá de entenderse como divisibilidad en indivisibles del mismo color, los cuales serán, ellos sí, ideas simples. En otras palabras: la divisibilidad infinita está vinculada a que la extensión sea más verdadera que la cualidad sensible, esto es, sea el elemento al cual ha de ser traducida la cualidad sensible en un mejor conocimiento de ella; si, por el contrario, asumimos que la extensión es "de" sensibles y que éstos no son reductibles, entonces con toda coherencia nos vemos llevados a admitir mínimos de color que son inextensos, puesto que no tienen partes, por tanto algo así como puntos de color en cantidad que es finita para cada extensión dada.

Una vez que hemos hablado de ideas simples y complejas, nuestro anterior resultado de que la idea reposa siempre sobre una base fáctico-inmediata se traduce en lo siguiente: al menos toda idea simple tiene el mismo contenido que alguna "impresión", donde este último término significa precisamente la facticidad inmediata, actual. Hemos llamado "imaginación" a la disponibilidad de las ideas para una u otra asociación y combinación de las mismas; pues bien, cuando la facticidad inmediata condiciona no sólo el que haya una u otra idea simple, sino también el modo en que ciertas ideas se

combinan y asocian, entonces no se trata sólo de imaginación, sino de lo que llamaremos "memoria". Sobre esta base consideremos ahora un razonamiento reiterado por Hume y en el que aparece la misma paradoja con la que nos hemos encontrado al hablar de indivisibles de color, a saber, en el fondo el hecho de que se cuestiona el "principio moderno" sin que por ello se sea en modo alguno menos moderno que los demás; es lo siguiente: si de todos los matices de color incluidos en cierto intervalo, excepto de uno solo, ha habido impresión, entonces el recorrer la secuencia ¿incluiría o no la percepción y consiguiente llenado del lugar vacío?; Hume no parece dispuesto a admitir que no, pero, si admitiese que sí, estaría aceptando una idea simple sin impresión; él mismo dice que no llega a conclusión alguna convincente; desde nuestra distancia podemos notar que sólo desde el principio moderno parece haber alguna razón contundente para admitir una secuencia ordenada en los matices de color (de modo que tenga sentido decir que se ha pasado o no por todos los de cierto tramo), cuando, a la vez, hay aspectos de ese mismo principio que el planteamiento de Hume, también en este experimento mental, cuestiona, ya que, al establecer la hipótesis de situaciones de color que serían ideas simples, asume el carácter irreductible de las cualidades sensibles, consecuencia de lo cual es incluso (según lo que hemos visto más arriba acerca de la divisibilidad infinita) el que suponga una cantidad finita de matices de color en el intervalo ahora mencionado, frente al continuo y la divisibilidad infinita que el "principio moderno" supondría.

Consideraciones como las que venimos haciendo están también en la base de la irremediable inquietud de Hume a propósito de la geometría. Mientras que no tiene mayor problema en aceptar los números naturales, incluidas las operaciones con ellos, por tanto la génesis de otros números y, en consecuencia, el conjunto de la aritmética y el álgebra, sí tiene, en cambio, objeciones acerca del significado de la geometría. En efecto, según lo dicho de la facticidad fácticamente fáctica, de la irreductibilidad de las cualidades sensibles, del consiguiente rechazo de la divisibilidad infinita y de la aceptación de indivisibles de sensación, no se entiende en absoluto qué clase de pensamiento podría ser el de cosa tal como un punto matemático, por tanto tampoco el de una línea u otra figura en sentido estrictamente geométrico, salvo asumiendo

que lo que hay en todo ello es un recurso a modos de proceder reconociblemente inexactos, aunque útiles[2].

Por todo lo hasta aquí dicho, tiene interés ver qué estatuto puede en definitiva otorgarse desde Hume a las nociones de extensión. Pero hemos de tocar antes una cuestión ya mencionada, a saber, la del estatuto de los "universales".

Dijimos que una idea, simple o compleja, es siempre un singular; también que hay una cierta disponibilidad de las ideas para la combinación entre ellas, y que a esta disponibilidad llamamos la imaginación. Pues bien, cabe que una idea (singular, como toda idea) se asocie a la vez con un término (palabra, nombre o similar) y con un determinado proceder de la imaginación en el que ésta varía o se desliza de unas ideas a otras dentro de los límites que constituyen la determinación de ese proceder. En tal caso, cada vez que se emplea el término, lo que hay es siempre alguna idea (por tanto algún singular), una u otra de aquellas por las que la imaginación pasa en el mencionado deslizarse, sólo que en todo caso acompañada por el ejercicio del hábito determinado de deslizamiento. Hume llama a esta situación "idea abstracta", pero hay que insistir en que la elección de expresión puede despistar, pues lo que nos está diciendo es que no se trata de idea alguna, ya que en todo el procedimiento descrito no se encuentra otra idea que las ideas singulares implicadas; por tanto, sigue siendo cierto que no hay idea que no sea singular.

Pues bien, algo del tipo "idea abstracta" (que, repetimos, pese a su nombre, no es idea alguna) es lo que hay cuando se menciona no cierto cuerpo, sino la extensión "ahora ocupada" por él; aquí la idea (singular) de partida es la del cuerpo en cuestión, entendiendo ahora por tal idea no otra que la de cierto complejo de cualidades, por ejemplo el color de cada punto; y el movimiento de la imaginación consiste en imaginar cualesquiera cambios del color y las demás cualidades en cuestión, manteniendo en cambio cierta disposición de esos puntos, tanto de unos con respecto a otros de ellos mismos como también con respecto a otros externos al complejo.

De lo dicho se sigue que no hay en absoluto idea de una extensión sin cuerpo, o sea, no hay idea de vacío. Sólo hay la posibilidad de

que la imaginación se deslice de lo uno a lo otro en cuanto a qué es (color, etcétera) lo que “llena”; y aun esta posibilidad, como hemos visto, no añade idea alguna a las que sin ella hay, a saber, las de los diferentes “llenantes” particulares. La explicación dada excluye que pueda haber alguna otra cosa que uno u otro llenante. Decimos que una botella está vacía al constatar que en ella no hay líquido alguno; después, bajo otro punto de vista, constatamos que, sin embargo, está llena de aire; la posibilidad de encontrar que en cierto recinto no hay aire no es de naturaleza diferente que la de constatar que en la botella no hay líquido; se trata siempre de “vacío de…”, no de vacío pura y simplemente.

Nota

[2] Esta problemática referente a la geometría se expresa con notable fuerza en A Treatise y es, en cambio, eludida en la obra posterior sin que, sin embargo, desaparezcan las posiciones de fondo que dan lugar al problema (cf. nuestra nota bibliográfica).

4. Relaciones de ideas, existencia y causalidad

SEGÚN TODO lo dicho, idea es el quid, el contenido tematizable, lo que hay, aquello de lo que se trata. Según esto, lo que tiene lugar y se constata serán siempre relaciones de uno u otro tipo entre unas ideas y otras ideas. Serán, pues, "relaciones de ideas" lo que tenga (y, por tanto, también lo que en su caso no tenga) eso que hemos llamado (capítulo 2) certitudo o condición de certum, esto es, de de-finido en el sentido de de-limitado o de-cidido, tanto en lo que se refiere a "que es" como a "qué es". El que haya (y, por tanto, el que no haya) certitudo sólo tiene sentido para relaciones de ideas.

La combinación de certitudo con que sean relaciones de ideas y con una lectura trivializante tanto de certitudo como de "idea", todo ello junto, ha convertido en habitual la interpretación según la cual se estaría hablando de "juicios analíticos en el sentido de Kant". Así lo entendió el propio Kant, si bien en su caso lo que ocurre es que su conocimiento de la obra de Hume (como de la de Leibniz) era muy parcial. El error es básicamente el mismo que cuando se lee en esa misma vía la remisión leibniziana de los enunciados en general a enunciados del tipo "A es A"; y lo substancial para la corrección del error es darse cuenta de que antes de Kant no se toman en consideración en absoluto "juicios analíticos" (en el sentido que Kant dará a esta expresión), sino que en principio un "A es A" (y, consecuentemente con ello, cualquier "A es…") incluye en su significado el que en el lugar de "A" no pueda ponerse, por ejemplo, "decaedro regular"; la constatación de que esto ocurre con "decaedro regular" y no con "octaedro regular" dista abismalmente de ser "juicio analítico en sentido kantiano", cosa que sólo son aquellos juicios en los que el sujeto es un concepto tomado como mera lista de notas (notas que a su vez pueden ser o no conceptos en el mismo sentido), de modo que el juicio analítico consiste meramente en leer las notas (y, en su caso, las notas de las notas, etcétera); antes de Kant no se contempla en general el caso de un "juicio" de este tipo, porque no ha surgido la necesidad de prestar atención a un proceder en el que se admitiría una cópula semánticamente vacía y en el que, por tanto, sí cabría decir "decaedro regular es decaedro", "decaedro regular es regular". La

diferencia, entre el “juicio analítico” kantiano y el proceder moderno prekantiano que a veces se confunde con él, evidentemente no está sólo en la implicación de construibilidad del sujeto, sino también en que, inseparablemente de ello, el tipo de operaciones dentro del cual se llega al predicado es justamente el mismo en el cual tiene lugar dicha construibilidad. La peculiaridad de Leibniz en este aspecto está vinculada a que la conjunción de esto con la negativa a remitir en último término a facticidad alguna confiere a “A es A” una potencia hiperbólica (cf. capítulo 2); pero el sentido en el que hay radical distinción frente a “juicio analítico en el sentido de Kant” es común a Leibniz, Hume, Spinoza o Descartes.

Volviendo ahora a lo que es peculiar de Hume, relaciones de ideas pueden considerarse desde dos puntos de vista o en dos niveles. Uno es el de lo que acontece en el discurso válido, o, si se prefiere decirlo así, en el conocimiento, esto es, en la validez, en la presencia o el tener lugar de las ideas. Otro es el de lo que pertenece a la investigación de en qué consiste la validez misma, con todo lo que esa investigación conlleve. Podemos llamar a estos dos puntos de vista o niveles respectivamente “fenoménico” y “fenomenológico”, si admitimos que la palabra “fenómeno” significa aquella noción que se genera por el hecho de que los términos parecer y ser, tan obviamente contrapuestos en referencia a cada caso particular, resultan sin embargo idénticos cuando se los contempla en sí mismos y en general, pues el que algo “parece pero no es” sólo puede significar que en definitiva deja también de parecer (si a ultranza pareciese, entonces por definición sería). En todo caso, para designar esos dos niveles o puntos de vista que acabamos de llamar “fenoménico” y “fenomenológico”, las palabras de Hume son respectivamente “natural” y “filosófico” (A Treatise, libro I, parte I, sección V). Ilustremos la diferencia entre los dos niveles considerando lo que ocurre con la relación de “semejanza” entre ideas. La semejanza lo es siempre bajo algún respecto; no hay ni ideas absolutamente semejantes ni absolutamente desemejantes; lo que ocurre es que el discurso (esto es, el nivel “natural”) siempre ya ha asumido uno u otro respecto y por eso aprecia semejanza o desemejanza (o, si se prefiere, aprecia o no aprecia semejanza); en cambio, en el marco de la cuestión de en qué consiste la validez misma, en cuanto que este ámbito no sólo juega el juego de las ideas, sino que se ocupa de cómo es y cómo no es ese juego, se

pueden comparar entre sí dos ideas, en principio cualesquiera, buscando bajo qué puntos de vista son semejantes y bajo cuáles no.

Sigamos ilustrando lo mismo que ilustramos en las líneas inmediatamente precedentes, sólo que ahora considerando la aparición en el nivel "filosófico" de cierta relación que, en cambio, no aparece en el "natural". No hay, nos dice Hume, idea alguna que sea la "contraria" de otra idea, y, sin embargo, sí hay, en el nivel "filosófico", la relación de "contrariedad", sólo que, por así decir, dentro de cada idea, a saber: entre que eso "exista" y que "no exista". El que esta relación no lo sea entre ideas distintas, sino una alternativa inherente a cada idea, es una tesis de consecuencias, como se verá, enormemente graves. Significa por de pronto que el existir no añade ni quita nada al quid; por eso el poner o quitar la existencia no nos hace pasar en modo alguno de una idea a otra, ni altera en sentido alguno la idea misma; la idea de "A existente" es simplemente la idea de A.

Habíamos visto (capítulo 3) cómo lo que Hume llama "idea abstracta" no es en Hume mismo idea alguna, por lo cual la denominación "idea abstracta" debía tomarse de otra manera que como una conexión substantivo-adjetivo. Pues bien, según lo que acabamos de decir, la existencia no es ni siquiera "idea abstracta", pues el que lo fuese comportaría al menos que en ella entrasen ciertas ideas y no otras, cosa que no ocurre con la existencia, la cual, según acabamos de ver, no puede pertenecer ni más ni menos a unas ideas que a otras.

El razonar ocurre siempre por relaciones de ideas, y la cuestión de existencia no puede entrar en la configuración de esas relaciones, ya que la existencia es meramente una cuestión interna a cada idea y precisamente a todas y cada una de ellas, pero sólo a cada una en sí misma, debiendo aquí recordarse (cf. capítulo 3) que son ideas distintas aquellas que, simples o complejas, pueden aparecer (esto es, ser pensadas) la una sin la otra. Según todo esto, ningún razonamiento puede conducir a una conclusión de existencia. O, si se prefiere decirlo así: entre dos ideas distintas, la cuestión de existencia referente a una de ellas no tiene nada que ver con la cuestión de existencia referente a la otra; o dicho todavía de otra manera: de la respuesta a la cuestión de existencia para una idea no

se sigue nada que responda a la cuestión de existencia para idea alguna distinta de aquélla.

Debemos considerar todavía algún otro aspecto de la lista de relaciones en el nivel "filosófico" que se presenta en A Treatise (lugar ya citado). Algunas de esas relaciones son tales que su presencia se sigue necesariamente de la presencia de las ideas entre las cuales las hay; es el caso de las citadas semejanza y contrariedad (con la particularidad de que para esta última basta en cada caso una idea, que además puede ser cualquiera). De las relaciones que no tienen esa característica, algunas sí tienen, en cambio, la de que su presencia requiere la de ambas ideas relacionadas, las cuales pueden darse con esa relación o sin ella. De hecho sólo queda en la lista una relación, a saber, la de causa-efecto, que no tiene ninguna de las dos características ahora mencionadas; insistamos en cuál es el significado de que no tenga la segunda: causa-efecto es aquella relación que, si está en efecto establecida, permite, dado uno de los tér-minos, afirmar el otro sin esperar a su efectiva presencia. En otras palabras: causa-efecto es aquella relación que permitiría una conclusión de existencia. Ahora bien, arriba ha quedado establecido que las ideas no comportan discriminación de existencia, que la existencia no es parte en las relaciones de ideas, que la cuestión de existencia referente a cierta idea es independiente de la cuestión de existencia referente a cualquier otra idea y que, por tanto, relaciones de ideas nunca pueden fundamentar una conclusión de existencia. Por tanto, es imposible que una relación del tipo causa-efecto esté suficientemente fundamentada.

Lo que con esto se nos haya podido decir de nuevo no estará ciertamente en la concreta afirmación acerca de las relaciones de causalidad. Teniendo en cuenta la noción nominal de "causa-efecto" que hemos venido empleando, la cual es una noción específicamente moderna, lo que hemos dicho de la insuficiente fundamentación de cualquier determinada relación de causalidad, en sí mismo y por separado, no es tesis que enfrente a filósofo alguno con otro u otros, porque ninguno (ningún filósofo de la Modernidad) ha defendido que alguna vez alguna determinada relación de causalidad pueda llegar a estar ella misma suficientemente fundamentada; lo único que se defiende es que el margen de duda acerca de cierta relación de causalidad en principio

admitida consiste en que quizá pudiese llegarse a tener que substituirla por otra u otras; es decir, se considera cierto el vínculo causal entre los fenómenos en general, no una u otra ley causal determinada. Y esto hará también Hume, como veremos, y veremos que lo hará con diferencias importantes con respecto a como lo hacen otros, diferencias, en especial, en cuanto a cuál es el significado de que haya de mantenerse la exigencia del vínculo causal en los fenómenos en general.

5. Planteamiento de la cuestión del vínculo

LAS CONCLUSIONES del capítulo precedente nos conducen a una cuestión que, si bien no es ni mucho menos específica de Hume, tiene en Hume, como veremos, un tratamiento marcadamente peculiar. La cuestión es la siguiente:

Sentado que no se constatan relaciones de causalidad, sino que lo que hay es un principio general de causalidad y es éste el que exige tener en todo momento algún conjunto de leyes causales, relaciones de causalidad, empíricas y que se dan por válidas mientras no sean empíricamente invalidadas (carácter este que confirma que no se constatan relaciones de causalidad, sino que es el principio general el que obliga a establecerlas con la condición que estamos diciendo), ¿qué es y/o en qué se basa ese principio general?; ha quedado claro que no puede basarse en la constatación (reiterada o del modo que fuese) de relaciones de causalidad, puesto que no puede haber tal constatación ni siquiera para una sola de esas relaciones.

El primer paso en un intento de respuesta a la pregunta que se acaba de formular consiste en traducirla en esta otra: ¿qué significa exactamente el principio de causalidad en cuanto al modo de asumir las cosas en general?, ¿qué es lo que la presuposición del principio de causalidad aporta en cuanto a la manera de hacernos cargo de lo ente?

Por de pronto, la presuposición del principio de causalidad está vinculada (sin que de momento prejuzguemos sobre qué es lo que depende de qué) a cierto tópico del pensamiento moderno, a saber, el hecho de que éste no parece poder librarse consecuentemente del reconocimiento de un vínculo de todo con todo que haría que esta mota de polvo pudiese ciertamente no tener lugar, pero sólo comportando ello el que tampoco todo lo demás que hay (ha habido o habrá) tuviese lugar, en otras palabras: la totalidad de lo ente como aval de cada detalle de lo ente. La imposibilidad de eludir consecuentemente esto se pone de manifiesto en la consideración siguiente: admitido lo contingente (pues, si no lo admitiésemos, lo

que pretendemos mostrar sería ya de entrada obvio), esto es, admitido que lo contingente lo es no sólo para cierto observador cuyo conocimiento es imperfecto, sino en sí mismo, entonces debemos preguntarnos en qué consiste que este o aquel detalle contingente, esta o aquella mota de polvo, en efecto sea en vez de no ser (o no sea en vez de ser), toda vez que, por principio, la cuestión no podría estar jamás definitivamente resuelta para observador alguno, ya que lo contingente es por definición dudable; en otras palabras: en qué consiste la resolución allí donde no puede consistir en que lo otro sea imposible; y no parece haberse encontrado otra respuesta que la de que, ciertamente, la mota de polvo podría no ser, pero sólo si tampoco todo lo otro que es fuese, es decir: tras cada mota de polvo está como garante la totalidad de lo que hay.

Sería, pues, manifiestamente erróneo decir que el vínculo de todo con todo (o el que tras cada detalle contingente esté todo) "se debe a" el principio de causalidad. El orden de dependencia es exactamente el inverso. En donde se encuentra la vinculación de todo con todo es, como hemos visto, en la noción misma de resolución o de determinación o de de-finición o de de-cisión, esto es, en la noción de "ser"; y el principio de causalidad es una consecuencia de eso que ahí se encuentra.

De hecho, en el mismo paso de la sistemática de Hume en el que, de la manera que vimos en el capítulo anterior, queda en el aire la cuestión de la validez del principio de causalidad, quedan a la vez en situación similar otras nociones cuyo carácter común es precisamente el que cada una de ellas representa a su manera eso que hemos llamado el vínculo de todo con todo. Así, no nos libramos de buscar el reconocimiento de unos u otros haces de ideas tales que en cada caso todo el haz se deje considerar como el de las cualidades de cierto algo, cierto X, el cual, sin embargo, no es él mismo idea alguna; esto es la noción de "substancia". O incluso: en cuanto a todo esto (ideas, impresiones) de lo que estamos hablando en un decir que pretende simplemente describir el aparecer de lo que aparece, y no sólo en nuestro modo fenomenológico ("filosófico", cf. capítulo 4) de hablar de ello, sino también en el propio acontecer fenoménico ("natural", cf. ibid.), por más que se trate en efecto de no otra cosa que lo que aparece y su aparecer, no

podemos evitar nombrar todo ello como las diversas cosas que le acontecen a un mismo uno, y así hacemos de ello los fenómenos de "la mente", "mi" acontecer, "yo", aunque a esta palabra no corresponda idea alguna.

La vía que habíamos seguido, de acuerdo con Hume, para dejar en cuestión la relación causa-efecto era (capítulo 4) la de que esa relación es la que haría posibles conclusiones de existencia, cuando la existencia no puede jamás estar implicada en relaciones de ideas, ya que, según veíamos y en el sentido en que lo veíamos, a la idea es por completo ajena la discriminación de existencia. Esta vía es consecuente con el hecho de que, luego, el principio de causalidad haya aparecido como expresión del vínculo de todo con todo, pues, como mostró la ilustración de la mota de polvo, lo que hay en ese vínculo es implicación de la existencia o no de unas cosas por la existencia o no de otras. Incluso aquellas otras nociones, como "substancia" y "yo", que hemos visto comprometidas en el mismo momento problemático que afecta a la relación causa-efecto, son nociones tales que, si fuesen ideas, podrían autorizar la atribución de existencia a algún quid con base en la existencia reconocida a otro.

La interpretación del principio de causalidad como expresión del vínculo de todo con todo, expresión fundada en la convicción de ese vínculo, y no fundante de tal convicción, nos obliga a radicalizar algo que de entrada (capítulo 4) habíamos formulado diciendo que "sólo" se dará por válido el principio general de causalidad y "no en cambio" estas o aquellas determinadas relaciones causales. Lo exacto no es un "en cambio", sino un "precisamente porque". El que todo esté vinculado con todo es lo mismo que el que nada esté en particular y per se vinculado con alguna otra cosa. Suponer un uno-todo es sinónimo de negar cualesquiera límites esenciales, por tanto, cualesquiera agrupamientos esenciales y, en consecuencia, cualesquiera líneas de conexión válidas per se.

6. Existencia y conducta

EN ALGÚN momento del capítulo anterior dijimos, y venía ya adelantado de capítulos precedentes, que, por más que no pudiésemos evitar referirnos a “la mente” o a “mí”, no estábamos haciendo otra cosa que describir el aparecer de lo que aparece. Esto seguirá siendo así incluso cuando para referirnos al aparecer hayamos de emplear, por exigencia del aparecer mismo, expresiones que no significan constatar, sino, por ejemplo, algo que tenga que ver con querer o no querer. To hate, to love, to think, to feel, to see; all this is nothing but to perceive (“Odiar, amar, pensar, sentir, ver, todo eso no es sino percibir”, A Treatise, libro I, parte II, sección VI). Ello significa que por “dejar aparecer lo que aparece”, o sea, en el texto que acabamos de citar, por “percibir”, se está entendiendo algo tal que, por de pronto, su referencia es mucho más abarcante que la de conocimiento o constatación.

Lo que acabamos de decir es tanto más importante por cuanto a la vez, y (como veremos) sin ruptura de la consistencia, es Hume el primero en reconocer la irreductibilidad de la diferencia entre, por una parte, constatación o conocimiento y, por la otra, querer o no querer, decidir en un sentido o en otro, o, dicho en otras palabras, el primero en establecer que no hay posible argumentación válida que transite de términos de conocimiento a términos de voluntad o conducta. Es falso, por ejemplo, que de la constatación de que un vehículo a gran velocidad se mueve hacia mí se siga mi acto o decisión de apartarme; lo cierto es que para que se siga ese acto o decisión es imprescindible otra premisa, a saber, que de momento no quiero morir o al menos no de esa manera; hay, pues, decisión o conducta en la conclusión porque la había ya en las premisas, y nunca podría haberla en la conclusión si en las premisas hubiese sólo conocimiento.

Por de pronto es evidente cierta conexión entre esto último y lo que anteriormente hemos expuesto en el sentido de que las relaciones de ideas no resuelven cuestión alguna de existencia. En efecto, el conocimiento (knowledge, reason) son las relaciones de ideas, mientras que las cuestiones de conducta, aunque no son cuestiones

de existencia como cualesquiera otras, sino de un tipo determinado, ciertamente son todas ellas cuestiones de existencia; en ellas se trata, en efecto, de si tal o cual cosa se hace o no se hace.

En cuanto a que no pueda fundamentarse en el conocimiento, lo dicho de la determinación de la conducta vale también para cualquier posibilidad que podamos descubrir de algo así como un enjuiciamiento de conductas, para cualquier sentido que podamos reconocerle a la posibilidad de un enjuiciamiento de la conducta. En efecto, también en este caso se trata de un cierto "a favor" o "en contra" de que algo se haga o no se haga, y, por tanto, también aquí seguimos en el terreno de las cuestiones de existencia.

Por de pronto, la imposibilidad de la inferencia de conocimiento a conducta significa que es decidir o actuar o conducirse precisamente aquello y sólo aquello que no está determinado por la constatación o presencia cognoscitiva de la cosa. Y es cierto que, en términos modernos, tanto más se dice que uno decide o actúa, incluso tanto más se dice que uno hace uso de la cosa o la maneja o se las ha con ella, cuanto menos uno en su hacer es dependiente de lo que la cosa por su cuenta sea o no sea, cuanto más uno está en condiciones de hacer de y con la cosa lo que uno quiera y no algo que el ser de la cosa dicte; la presencia de la cosa es, pues, en cierto modo su suprimibilidad, y de ahí el que, cuanto mejor conozco (cuanto más presente es la cosa), menos mi hacer y decidir depende de lo que la cosa por su parte sea; el modo moderno de presencia de las cosas comporta que no haya un límite absoluto y definitivo a la posibilidad de decidir que cierta cosa (no, por tanto, un "decaedro regular", cf. capítulo 2) ocurra o no ocurra, a la productibilidad-suprimibilidad. De entrada, el hallazgo humeano de la imposibilidad de inferencia de conocimiento a conducta constituye una expresión especialmente rigurosa de eso que acabamos de calificar de moderno, es decir, de un modo de presencia de las cosas en el que éstas aparecen como lo en principio productible-suprimible. En efecto, que el conocimiento no determina lo que hago significa que del conocimiento (por ejemplo, del conocimiento de las conexiones por las cuales X no puede ser sin Z) tanto puedo hacer uso para hacer que X ocurra como para hacer que X no ocurra. En este sentido, el que el conocimiento no pueda determinarme a producir-suprimir esto en vez de aquello o aquello

en vez de esto tiene que ver quizá –y sobre ello volveremos– con que precisamente la posibilidad en general del producir-suprimir está obligada, como tal posibilidad en general, a ser neutral en cuanto a qué en particular se produce-suprime.

7. Giro hacia las impresiones de reflexión

HABÍAMOS ENCONTRADO que la idea, cuyo carácter constitutivo es la validez, reposa sobre una facticidadinmediatez, la cual, por ser tal, es algo distinto de la idea, para lo cual tomábamos de Hume el nombre "impresión". La impresión es la situación fáctica inmediata, y ella no es la idea, ni siquiera en el caso de la idea simple, porque el uso cognoscitivamente válido de cierta idea, incluso el de una idea simple, pongamos cierto color único y singular, no es lo mismo que estar en la situación fáctica inmediata de presencia de ese color. Ahora bien, la situación fáctica inmediata puede ser concerniente a algo sin por ello perder su inmediatez. Tal como la mencionada situación fáctica inmediata de color es algo distinto de la validez cognoscitiva de la idea correspondiente, así también la situación fáctica inmediata de amor es algo distinto de que se pueda con fundamento hablar de amor; y, de estos dos tipos de situación fáctica inmediata, el ejemplificado con amor tiene, frente al otro, la particularidad de tener un "de qué" o "acerca de qué" (no una "causa" en el sentido de la relación causa-efecto, aunque sí en el de asunto o cosa o "de qué"). Un color no tiene un "de qué", pues ya sabemos a qué atenernos acerca de la noción de "substancia", mientras que el estar enamorado y similares son fenómenos que en sí mismos, y con independencia de cualquier presuposición doctrinal, comportan un "de qué o de quién" (el cual, por otra parte, como tendremos ocasión de ver, no es en principio una substancia).

Hay, pues, impresiones que, sin perjuicio de su carácter de situación fáctica inmediata, tienen un "de qué" o "acerca de qué". El término que tomamos de Hume para designar este tipo de impresiones es "impresiones de reflexión"; dice también "impresiones secundarias", llamando en cambio "primarias" o "de sensación" a aquellas que no tienen un "de qué". De hecho, en la definición nominal de estos términos Hume sólo incluye el tener o no un "de qué", pero en los casos de impresión de reflexión que interesan a las cuestiones generales en juego el "de qué" es precisamente una idea. Por otra parte, Hume nunca identifica nominalmente impresión de reflexión con pasión, pero, cuando describe impresiones de reflexión, lo que

describe son lo que él mismo llama pasiones, y evita llamar pasión a fenómenos que no son impresiones de reflexión. Por lo demás, ciertas distinciones terminológicas sólo irán adquiriendo verdadero sentido conforme vayan resultando aclaratorias en relación con lo que el examen fenomenológico ponga de manifiesto, por lo cual el modo de exposición que elegimos pasa ahora por ponernos a seguir el análisis que Hume hace de algo que él considera una determinada impresión de reflexión, esto es, una determinada pasión.

8. Pasiones directas e indirectas

NOS OCUPAMOS, pues, de cierta impresión de reflexión, concretamente de aquella a la que llamamos “orgullo” (pride, aquí con el sentido de “estar orgulloso de” algo); el análisis incluye el de la impresión contraria (humility, que traducimos sin mucho convencimiento por “humildad”, quizá “vergüenza”).

Estoy orgulloso “de” algo; decir esto, en principio, no es sino reconocer al orgullo el carácter de impresión de reflexión, según hemos definido ya en el capítulo precedente; y este primer “de qué” (de qué estoy orgulloso) es una idea, por tanto, en sentido amplio, una cualidad. No cabe decir que a las cualidades les pertenezca el ser a su vez cualidades “de” algo, porque esto sería la noción de substancia, cuya validez en este sentido ya ha quedado excluida. Así, pues, aquello “de lo que” estoy orgulloso no es una cualidad de algo por el hecho de ser una cualidad. Pero sí pudiera ocurrir que, si no a la cualidad por el hecho de serlo, sí en cambio a la pasión que llamamos orgullo le fuese esencial el que su “de qué”, que sin duda es alguna cualidad, fuese precisamente una cualidad de algo o alguien; hasta tal punto ocurre así que incluso encontramos que el fenómeno “orgullo” incluye cierta condición que ha de cumplir aquello que pueda ser el sujeto de la cualidad de la que me enorgullezco. En efecto, no me enorgullezco de una cualidad que no lo sea precisamente de algo o alguien que tenga algo que ver “conmigo”. Así, de un golpe hemos encontrado, como parte del contenido de cierta pasión, dos nociones para las que, como sabemos, no cabría pretender validez de carácter cognoscitivo (knowledge o reason), a saber: sujeto(s) de ciertas cualidades y “yo mismo”. Especialmente notable es no sólo el que hayamos encontrado ambas en un mismo movimiento, sino también el que la noción “yo” aparece aquí para todo lo contrario de “relativizar” algo a mí. Pues lo hasta aquí dicho es la base para que la continuación del análisis nos haga notar que, si bien sólo me enorgullezco de lo que es cualidad de algo que tiene que ver conmigo, a la vez, sin embargo, en el hecho de que me enorgullezca de esa cualidad está implicada la suposición de que ella me “agradaría” (o, si estamos hablando de humility, me

“desagradaría”) incluso en el caso de que no perteneciese a algo que tenga que ver conmigo.

Debe retenerse con el mayor cuidado la noción, que acaba de aparecer, de un agrado o desagrado (pleasure o pain) referidos a un caso del que a la vez se asume que no es el que se da, esto es, de que cierta pasión, la cual no es ella misma directamente agrado ni desagrado, comporta la suposición de agrado (o desagrado) para una situación que no es aquella en la que esa pasión tiene lugar. No se trata en absoluto aquí del agrado o desagrado que efectivamente pudiese producirse en esa otra situación; sobre eso no hay nada que decir, pues esa situación, por definición, no se da y no es ella misma en sí misma objeto de análisis. Lo en verdad importante es que en cierta pasión que sí se da es constitutiva la suposición de agrado para la situación que no se da.

Por otra parte, el mismo análisis que para “orgullo” y su contrario se encuentra también en Hume para “amor” y “odio” (love y hatred), con la única diferencia de que, allí donde para orgullo y vergüenza aparecía yo mismo, para amor y odio aparece Zutano; lo decimos así, en vez de decir “otro”, para que quede claro que no se trata de otro en general (noción que encontraremos en Hume en un contexto bien diferente), sino siempre de algún otro singular determinado.

Así, pues, también en “amor” y “odio”, como en “orgullo” y “vergüenza”, encontramos, y en análisis exactamente paralelo en un caso y el otro, ese agrado o desagrado desplazado o distante al que nos referíamos y para cuya mejor caracterización por contraposición trataremos ahora también del agrado y el desagrado por así decir triviales, esto es, sin distancia.

Cierto que del agrado y el desagrado desplazados o distantes, a los que hay referencia en la peculiar estructura de pasiones como orgullo, etcétera, no hemos dicho (es decir: tampoco de ellos hemos dicho) que ellos mismos sean pasión (ni impresión) alguna determinada, sino sólo que la referencia a ellos es elemento estructural de ciertas pasiones. Bien diferente es el motivo por el que evitamos llamar pasiones al agrado o desagrado sin más, que acabamos de calificar de triviales o sin distancia y que se designan con la misma pareja de nombres ya encontrada (a saber, pleasure y

pain); en este caso lo que ocurre es que no son impresiones de reflexión, sino impresiones primarias, si bien es cierto que los nombres (la pareja dicha) no lo son para impresiones determinadas, sino términos genéricos para impresiones de cierto carácter; todas las impresiones están, como en su momento hemos visto, en la base de ideas (de la impresión surge un quid), y los contenidos-idea correspondientes a agrado y desagrado se designan o bien con estos mismos nombres o bien con los de good y evil ("bien" y "mal"), sin que la designación por el uno o el otro procedimiento comporte diferencia alguna de significado. Ahora bien, ¿cómo se delimita el "género" de impresiones primarias para el que empleamos las designaciones "agrado" y "desagrado"?; son las impresiones que están en la base de ciertos contenidos-idea, a saber, aquellos a los que acabamos de asignar los nombres "bien" y "mal"; y, en cuanto a cuáles son esos contenidos-idea, es decir, qué ideas comportan "bien" o "mal", ahora sí, puesto que se trata de ideas, esto es, de algo que puede constituir un "de qué" para una impresión de reflexión, podemos dar una respuesta que aduce pasiones (o sea: impresiones de reflexión) observadas; las pasiones referentes a ideas que en esa referencia quedan reconocidas como portadoras de los contenidos-idea "bien" o "mal" se llaman, respectivamente, "deseo" y "aversión", términos modificables en función de peculiaridades de contenido de la idea de referencia, y comportan orientación a favor o en contra de que el contenido (quid, idea) efectivamente acontezca, esto es, exista. En todo caso, para deseo y aversión, que son en efecto pasiones, como para sus variantes, que lo son igualmente, la línea que va de agrado-desagrado (impresión primaria) hasta la pasión en cuestión no incluye ruptura o desplazamiento o distanciamiento alguno, o, si se prefiere decirlo así, el agrado-desagrado es efectivo agrado-desagrado, no suposición del mismo para una situación que no se da. Me agrada que el contenido agradable (y, por tanto, deseado) exista, me desagrada que no exista; me desagrada que el contenido desagradable (por tanto, objeto de aversión) se dé, me agrada que no se dé. A esas como deseo y aversión y sus variantes llama, pues, Hume "pasiones directas", mientras que llama "pasiones indirectas" a las que están en el caso diferente ahora de nuevo aludido y que antes hemos descrito como el de orgullo, vergüenza, amor, odio.

9. De virtud y vicio

SEGÚN TODO lo dicho, las pasiones directas, puesto que son las que se apoyan en efectivo agrado o desagrado en cierta situación en cuanto que ella es la que en efecto se da, son las que tienen que ver con decidir que algo se haga o no se haga, esto es, con will ("volición" o "voluntad"), que no es "facultad" alguna, sino simplemente la situación en materia de impresiones de cualquier tipo que acompaña a la determinación de la conducta.

El problema de la determinación de la conducta, y por tanto el de will, era, como se recordará, uno de los que el análisis del conocimiento dejaba pendientes. Puesto que es –decíamos– un problema de existencia, de que algo tenga o no tenga lugar, no puede ser resuelto en el terreno de las ideas (esto es: del conocimiento o reason), sino que han de estar en juego impresiones.

Ahora bien, en la misma secuencia argumentativa, quedaba también fuera del conocimiento y de reason la posibilidad de un enjuiciamiento o apreciación de la conducta, pues también en esto se trata, no ciertamente de will, pero sí de algo que tiene el carácter de una toma de posición a favor o en contra de que cierta cosa ocurra. El que, de todos modos, sea algo distinto de will, esto es, el que en ello no se decida, sino que se aprecie, lleva a emplear frecuentemente para este nuevo nivel términos no idénticos con los de "bien" y "mal", ya adoptados en relación con will y que quizá en el nuevo contexto puedan también emplearse, a saber, si la cuestión resulta seguir siendo la de algún tipo de "agrado" o "desagrado" (pleasure y pain), pues ya sabemos (capítulo 8) que "bien" y "mal" son términos genéricos para los contenidos-idea que resultan de impresiones del tipo designado con los términos, también genéricos, de "agrado" y "desagrado". En todo caso, términos específicos para el nuevo nivel ahora aludido, el del enjuiciamiento o apreciación, son, por ejemplo, "virtud" y "vicio".

Hume emplea con cierta frecuencia una adjetivación de las pasiones como calm o violent (diremos "tranquilas" y "violentas"); otras veces dice que las pasiones en general son violentas, y en otras

ocasiones divide las impresiones de reflexión en “tranquilas” y “violentas”, diciendo que estas últimas son las pasiones; todo lo cual no le impide decir también que la división (de las pasiones o de las impresiones de reflexión) en tranquilas y violentas está “lejos de ser exacta”. No cabe descartar que en todo ello haya algo de inconstancia terminológica, pero hay también cierta característica del fenómeno estudiado que se opone a los modos usuales de establecer terminologías. Hay, en efecto, algo muy peculiar para lo cual el sentido del discurso de Hume produce, de manera paradójica y a la vez fenomenológicamente profunda, la denominación de calm passion.

Para empezar, la mencionada “no exactitud” de la división en “tranquilas” y “violentas” (sea esta una división de las pasiones o séalo de las impresiones de reflexión, y sea o no “pasión” un término a reservar para la impresión de reflexión violenta) parece en todo caso tener que ver tanto con que la división que aquí interesa no se corresponde con el significado intuitivo y común de las palabras empleadas como también con que en tal división no se trata de nada que fuese ni siquiera vagamente cuantitativo. Por otra parte, es cierto que todas la pasiones son violentas, y de hecho las pasiones en cuya descripción algo detallada hemos entrado, orgullo y vergüenza, amor y odio, son expresamente incluidas en el apartado violent passions, sin que tenga sentido alguno hablar de una versión calm de ellas y sin que con todo ello se les esté en modo alguno atribuyendo carácter “violento” en el sentido vulgar de esta palabra. Seguimos por el momento sin saber dónde está la calm passion o al menos aquella que interesa, más allá de posibles usos vulgares de las expresiones. Quizá sea instructivo ver en dónde encuentra Hume localizado el peligro, frente al que reiteradamente pone en guardia, de que calm passion se confunda con reason, a saber: en que también esta última palabra se emplea comúnmente, “popularmente”, para designar a general and a calm passion, which takes a comprehensive and a distant view of its object (“una pasión tranquila y general, que tiene una visión distante y comprehensiva de su objeto”, A Dissertation on the Passions, sección V, 2), o sea: a general calm determination of the passions, founded on some distant view or reflexion (“una general y tranquila determinación de las pasiones, fundada en una cierta visión distante o reflexión”, A Treatise, libro III, parte III, sección I). En la misma dirección, la

versión humeana del clásico “fortaleza de espíritu” (strength of mind) es the prevalence of the calm passions above the violent (“que las pasiones tranquilas prevalezcan sobre las violentas”, A Treatise, libro II, parte III, sección III). Volvamos, con este bagaje, sobre las condiciones hasta aquí requeridas para la posibilidad de un enjuiciamiento o apreciación de la conducta. Esa posibilidad de apreciación ha de tener que ver –decíamos– con agrado y desagrado (pues es un cierto “a favor” o “en contra”), y, a la vez, no puede ser el agrado o desagrado que hay en la determinación misma de la conducta, puesto que ahora no se trata de determinación, sino de enjuiciamiento o apreciación; en otras palabras: el tipo peculiar de agrado o desagrado que ahora se postula ha de ser uno que esté caracterizado por la “distancia”, constituido como agrado o desagrado “en la mera visión o contemplación” (A Treatise, libro III, parte I, sección II), sin apoyo alguno en “nuestro particular interés” (ibidem). Y esto es algo que ya hemos encontrado antes; sólo nos falta identificarlo con lo que entonces encontrábamos. En efecto, un agrado o desagrado no conectado con particular interés mío sólo puede ser un agrado o desagrado referido incluso a situación en la que yo no resultase afectado; un agrado o desagrado “distante” y “en la mera visión” sólo puede ser uno que está desconectado incluso de que la situación a la que se refiere sea o no la que en efecto hay. De lo que se está tratando es, pues, de aquel peculiar tipo de agrado o desagrado que había aparecido ya en nuestra exposición como constitutivo lateral de las “pasiones indirectas” (orgullo, vergüenza, amor, odio, cf. capítulo 8). Y, en efecto, Hume dice, en la misma sección de A Treatise últimamente citada, por tanto, en contexto inmediato con lo que acabamos de considerar, que la apreciación moral, el reconocimiento de virtud o vicio, no se dan jamás sin que a la vez haya o bien orgullo, o bien vergüenza, o bien amor, o bien odio. En esas pasiones, que son ellas mismas violentas, como lo es quizá cualquier pasión determinada y particular, hay sin embargo (en esas que acabamos de citar y que llamamos “indirectas”) una componente de eso paradójico que llamamos calm passion.

10. Simpatía

ACABA DE ponerse de manifiesto cómo ciertas pasiones, las llamadas “indirectas”, las cuales en sí mismas son “violentas” (como lo es cualquier pasión particular determinada), tienen, sin embargo, una estructura, fenomenológicamente observable, en la cual es parte un agrado o desagrado peculiar, a saber, referido a una situación que no es la que se da cuando las pasiones en cuestión se dan. A la vez, esa peculiar componente, cuya descripción ha quedado resumida en el paradójico título calm passion, ha resultado clave para la comprensión de la posibilidad del enjuiciamiento o apreciación moral. Con todo ello ha resultado, pues, que, tanto para la estructura de ciertas pasiones como también para la posibilidad del enjuiciamiento mismo, es importante un cierto ponerse en un caso que no es aquel en el que se está. A ello no puede ser ajeno, por el concepto mismo que de ello establecimos en el capítulo 3, eso que desde entonces venimos llamando “la imaginación”. En efecto, la situación que ahora hemos descrito es un “ponerse en el caso de que…”, y esto comporta por de pronto combinar ideas de manera distinta de aquella en la que de hecho se las encuentra e incluso de manera distinta de aquella en la que las da combinadas la memoria (cf. sobre memoria también el capítulo 3). Este “ponerse en el caso de que…” es ciertamente ponerse en la situación de otro; sigue sin ser “otro en general”, pero ahora ya tampoco es el “Zutano” que aparecía en el capítulo 8, sino otro, determinado en cada caso, que sin embargo puede ser cualquiera y que ni siquiera tiene necesariamente que identificarse con algún “otro” conocido.

Por de pronto, lo que acabamos de describir comporta, como operación de la imaginación, el que me represento los datos de los que tengo motivos para asumir que son los que definen la situación de otro. Ahora bien, desde el momento, en efecto, en que hemos hablado de impresiones de reflexión, esto es, de impresiones referentes a algo (y precisamente, al menos en el caso relevante, referentes a un quid, a una idea), está admitido que la imaginación puede estar implicada en un retorno de idea a impresión, pues puede producir aquella idea compleja a la cual se refiere determinada impresión de reflexión. Esto es lo que hemos llamado

“ponerse en el caso de que…”, caracterizado también ya arriba como ponerse en el caso de cierto otro, y ello incluye, según acaba de decirse, el que pueda tener lugar la correspondiente impresión de reflexión; es decir: poder tener la idea compleja que describe la situación del otro comporta poder “sentir con” él. Estamos hablando, pues, de “sentir con”, de “co-sentir”, de “sim-patía”.

11. Primer comentario

POR LO hasta aquí visto, la exposición humeana de la posibilidad del enjuiciamiento moral cumple tanto la condición de que éste no pueda proceder del conocimiento o reason, sino que pertenezca a un terreno en el cual tenga sentido un "a favor" o "en contra" de que algo en efecto ocurra, en otras palabras: la condición de respetar la imposibilidad de tránsito válido de la constatación a la aceptación o rechazo, como también, por otra parte, la condición de que el enjuiciamiento, aun dentro del espacio en el que según la primera condición puede residir, sin embargo esté dotado de distancia con respecto a la determinación que se enjuicia. En este último punto cabe destacar que, según todo lo ya expuesto, el enjuiciamiento resulta ser "contemplativo" incluso en el sentido de que no se requiere para la consistencia de la teoría que la propia capacidad de enjuiciamiento constituya un motivo en la determinación de la conducta. La aprobación o desaprobación es un "sí" o "no" de carácter diferente del de aquel "sí" o "no" que hay en la propia determinación de la conducta, aunque ambos tengan que ver con impresiones y no con reason. O dicho de otra manera: una conducta puede ser irreprochable y, a la vez, perfectamente explicable por "interés"; evidentemente no es esta explicabilidad lo que la hace moralmente irreprochable, pero tampoco es ella motivo alguno en contra de que lo sea.

Una distinción, en cambio, que quizá no quede tan claramente expresada como otras en la teoría humeana es la que hay entre el enjuiciamiento moral y el estético. No es que Hume no distinga entre el uno y el otro; lo que ocurre es que no queda clara una distinción en cuanto al tipo mismo de percepción que hay en el uno y en el otro, más allá de la referencia a diferentes contenidos o contextos, y ello a pesar de que las referencias tanto a lo uno como a lo otro desempeñan un papel importante en las exposiciones de Hume.

No parece del todo descaminado relacionar esta situación con otros problemas en los que ya habíamos encontrado una cierta incomodidad de Hume en relación con su propia conciencia

moderna, incomodidad que anunciábamos como debida no a deficiencia alguna de implantación en la modernidad, sino precisamente a la radicalidad de dicha implantación. Se trataba allí (cf. capítulos 2 y 3) de lo que llamábamos la reductibilidad o resolubilidad de las cualidades sensibles inmediatas, que veíamos exigida por el "principio moderno" y criticada por Hume, ambas cosas con las dificultades que allí podían percibirse. La relación que pudiera haber entre estos signos de desazón interna del principio moderno y la cuestión de lo moral y lo estético puede evocarse brevemente en los siguientes términos: el motivo que reiteradamente nos lleva (a nosotros, modernos) a incorporar nociones de "belleza" y similares a la traducción de palabras de otros ámbitos (por ejemplo de la Grecia antigua) que en ellos significan "ser" es, muy probablemente, la connotación de irreductibilidad que aquel "ser" tiene y que, en efecto, aparece también en análisis modernos del fenómeno "belleza", sólo que en estos análisis belleza no es "ser"; lo moral sí es, en cambio, en moderno un "sí" o un "no" a que algo "sea"; por eso lo moral no puede, en moderno, confundirse con lo estético; pero esto debe encontrarse con problemas allí donde ha emergido la imposibilidad de prescindir de una connotación de irreductibilidad en el "ser".

Según Kant, la figura bella se reconoce como tal en el continuado fracaso del "es" (es decir: del "es…"), en el continuado fracaso del intento de encontrar el concepto o la regla; precisamente esto hace que en la figura bella, y no en otra parte, comparezca la necesariedad de que siempre haya concepto o regla (pues sólo puede no haberlo en el seguir buscándolo, mientras que, cuando hay alguno, el que hay es de cumplimiento contingente y, por tanto, no se documenta necesariedad alguna); pero también esto mismo constituye la distancia de la figura bella frente a la condición de ente o de cosa y produce su conexión con "representación, no cosa".

Intentemos ahora aplicar este inciso kantiano a la mejor comprensión de lo que veníamos encontrando en Hume. En el caso, por ejemplo, de un color (cf. capítulos 2 y 3), la explicación físico-matemática desempeña el papel de la regla o el concepto de que hemos hablado, en el sentido de que, teniendo en cuenta las experiencias realizadas, la producción cognoscitiva del color en cuestión está constituida por ciertas fórmulas matemáticas, incluida

determinada fijación del valor de ciertas variables. La argumentación de Hume frente a la noción de conocimiento de las cualidades sensibles puesta en marcha por Descartes, argumentación que apareció ya en nuestro capítulo 2, excluye esas cualidades de la posibilidad de una conceptuación en el sentido kantiano al que acabamos de aludir; ciertamente no las sitúa sin más en el ámbito kantiano de lo estético, pues no exige el intento continuado de exégesis conceptual; pero introduce irreductibilidad; el que ésta no se determine como se determinará en Kant, a saber, por el fracaso continuado del continuado intento de conceptuación, el que, por tanto, tampoco se distinga frente a la validez cognoscitiva, produce las incomodidades a las que ya en su momento (capítulos 2 y 3) habíamos hecho referencia y que ahora han aparecido como contrapunto de cierta dificultad referente a la distinción entre lo moral y lo estético.

12. Virtud “artificial”

HEMOS RECONOCIDO en el capítulo precedente, con base en todo lo anterior, que no hay incompatibilidad alguna entre que una conducta sea perfectamente explicable por interés y que a la vez esa misma conducta sea reconocida como virtud, si bien –decíamos– no será esa explicabilidad por interés lo que dé a tal conducta el carácter de virtud. Cuando pensábamos en que una conducta fuese “explicable por” interés, a lo que nos referíamos era a que, a partir de un interés, esa conducta fuese derivable como uso de los medios adecuados. El reconocimiento de qué es y qué no es medio adecuado para un fin dado es asunto de conocimiento, esto es, de reason, no de determinación de conducta (de esto último será, en todo caso, el que el fin lo sea). El arbitrar medios para un fin es un artificio de la “razón” (reason), el cual tiene el nivel de certeza que la razón misma le dé, esto es, el que tengan las correspondientes relaciones de ideas. Vamos a ver ahora que, a propósito de la posibilidad de que ese artificio tenga (aunque no por ser tal) también el carácter de virtud, tiene especial interés la consideración de ciertas conexiones cognoscitivas relacionadas (cognoscitivamente, desde luego) con la consecución de fines particulares cualesquiera.

Cognoscitivamente y con un relevante (aunque, por supuesto, limitado) nivel de certeza, relacionamos la mayor o menor capacidad de ejercer interés (esto es, de hacer que se cumplan fines) con la mayor o menor potencia de cierta especie animal (objeto de conocimiento), la llamada especie humana, en relación con otras especies y en general con otros fenómenos físicos (es decir, igualmente objetos de conocimiento). De la misma manera sabemos también que esa especie difiere de otras por el inmenso margen que, para un posible aumento de su potencia, le da la posibilidad de extender sin límite prefijado la comunicación y el acuerdo entre sus individuos. De lo cual se sigue que es interés particular de cada uno el constituir no ya algún colectivo o comunidad, sino un espacio común abstracto, un “uno y otro y otro…” en general. Con todo esto estamos razonando (esto es: ejerciendo reason) desde el interés particular de cada uno, es decir, haciendo eso que al comienzo de

este capítulo llamábamos “explicar por interés”, y el interés siempre es particular, sólo que en el presente razonamiento la consideración abarca cualesquiera intereses, siempre los de uno mismo, en cada caso los de uno y, por eso mismo, los de cada uno, y sólo en este sentido los de todos (no exactamente “comunes”, por tanto). Ahora sí que hemos llegado a una noción de “otro” que ya no es ni la de Zutano (cf. capítulo 8) ni siquiera la de otro siempre determinado que en principio puede ser cualquiera (cf. capítulo 10), sino, por primera vez, la de otro en general, sólo que esta noción, a diferencia de las dos anteriores aludidas, es un artificio de la razón (reason), un cálculo (conocimiento) de medios para fines. Esta noción es la de la “sociedad”; de la exigencia de constituir ese espacio abstracto se siguen (siempre de manera averiguable por reason) unas reglas o condiciones (es decir: puede demostrarse que eso no es posible de cualquier manera), cuyo cumplimiento es la “justicia”.

La argumentación que acabamos de formular, por sí misma, no hace de la justicia una virtud, pues hemos expuesto un artificio de la razón para la consecución de intereses, y precisamente, en todo caso, de intereses particulares (no hay otros, insistimos). Ahora bien, además de que hayamos dicho en general que la explicabilidad desde intereses no es incompatible con que la conducta en cuestión sea también virtuosa, en el caso especial que ahora acabamos de describir, el de la “justicia”, tenemos incluso fundamento para, desde el propio constructo racional-cognoscitivo presentado, prever que, además, una conducta “justa” será percibida como virtuosa en el sentido en el que en capítulos anteriores habíamos descrito esta percepción. En efecto, de la propia construcción y argumentación que hemos presentado se sigue que la justicia no puede sino consistir en que lo que vale para mí valga también bajo las mismas condiciones para cualquier otro, y esto, aunque a ello se haya llegado por vía de interés, comporta también la posibilidad de un reconocimiento en la desconexión frente al interés y en la distancia de la que hablábamos en el capítulo 9.

13. Moral y causalidad

DESDE DETERMINADO momento de nuestra exposición quedaron en una situación peculiar aquellas nociones que significan lo que allí llamamos el vínculo de distintas cosas unas con otras o, si se prefiere, el vínculo de todo con todo (cf. capítulos 4 y 5). Esas nociones, que son esenciales para el conocimiento, a la vez no pueden tener su fundamento dentro del conocimiento mismo; o dicho de otra manera: son relaciones de ideas y, a la vez, no pueden estar suficientemente fundamentadas en el terreno de las relaciones de ideas. Todavía otra manera de decir esto era el hacer notar que, cualquiera que sea el tipo de fundamentación que esas nociones o principios hayan de tener, en todo caso la fundamentación suficiente (no cognoscitiva ella misma) fundamentará sólo el principio general de conexión, mientras que cualquier determinada conexión entre contenidos determinados seguirá teniendo siempre algún margen de incertidumbre y provisionalidad. Incluso se añadió (final del capítulo 5) que precisamente el vínculo de todo con todo exige que nada esté en particular y per se vinculado con alguna otra cosa determinada y, por tanto, exige que cualquier particular relación de causalidad sea en principio dudable.

A primera vista puede no percibirse relación alguna entre lo que acabamos de recordar y el hecho de que también la determinación de la conducta (e igualmente el posible enjuiciamiento de la misma) sean algo a lo que no se llega por inferencia desde el conocimiento (cf. capítulo 6). Es verdad que, sin embargo, ya en lo dicho hasta aquí aparece alguna conexión entre ambas cuestiones, aunque no suficiente de momento para que se piense que las dos pudieran ser una sola. La conexión es, por lo hasta ahora dicho, que ambas imposibilidades de radicación en el conocimiento tienen que ver con el significado de existencia que ambas cuestiones planteadas tienen. Las relaciones de ideas que expresarían el vínculo arriba mencionado (causalidad, etcétera) son precisamente aquellas que permitirían una conclusión de existencia; por su parte, la determinación de la conducta determina que algo tenga lugar o no, y el enjuiciamiento o apreciación de la conducta aprueba o desaprueba que algo se haga o no se haga; y, en efecto, en los tres

casos la exclusión de inferencia desde el conocimiento tiene que ver con aquello de que las ideas no comportan discriminación de existencia, de que la existencia no es parte en las relaciones de ideas, de que, por tanto, las relaciones de ideas no pueden resolver cuestión alguna de existencia, etcétera (cf. capítulo 4).

Ahora bien, esta última constatación, a saber, la de que varias imposibilidades de inferencia desde el conocimiento (a primera vista muy diferentes entre sí) tienen una común referencia al peculiar estatuto de la cuestión de existencia, puede adquirir una relevancia nueva teniendo en cuenta todo lo que entretanto hemos visto. En primer lugar, la (por así decir) alienidad de la idea (y, por tanto, de las relaciones de ideas) a la cuestión de existencia es en el fondo lo mismo que el hecho de que a la idea como tal le es esencial el que ella no es la impresión, sino que siempre ya la ha dejado atrás. Y, en efecto, por de pronto en relación con la determinación de la conducta y el posible enjuiciamiento de la misma, se ha producido en nuestro análisis (en el de Hume) un retorno al territorio "impresión"; el retorno ha necesitado de las "impresiones de reflexión", porque tanto la determinación de la conducta como el enjuiciamiento son resolución sobre contenidos y, por tanto, la impresión en juego tiene que referirse a ideas. Incluso la mera determinación de conducta, dejando por un momento aparte el enjuiciamiento, consiste en impresiones de reflexión, pues incluso las pasiones "directas" (como deseo o aversión) lo son (cf. capítulos 8 y 9). Pero centrémonos ahora en lo que hemos analizado como la posibilidad del enjuiciamiento o apreciación de la conducta. Se trataba entonces (cf. los mismos capítulos que acabamos de citar) de cierto elemento pasional, caracterizado como calm passion, que se encontraba no en sí mismo o por separado, sino como parte constitutiva de ciertas pasiones (en sí mismas "violentas", como toda pasión particular determinada), las cuales, precisamente por la peculiaridad estructural de ellas en la que tenía su papel la calm passion, eran llamadas "indirectas". Lo que entonces ocurrió adquiere ahora una particular relevancia, de la que de inmediato nos ocupamos.

Por de pronto, fue precisamente en el análisis de aquellas "pasiones indirectas" donde aparecieron, evidentemente no como ideas que pudiesen presuponerse (de sobra sabemos que no lo son), sino como

componentes estructurales de la propia pasión analizada, fenómenos como el sujeto de ciertas cualidades o como una identidad personal (yo o Zutano), esto es, nociones de aquellas que formaban parte del reconocimiento del "vínculo" al que aludíamos a partir del capítulo 5 y que en definitiva dejamos expresado preferentemente en el principio de causalidad entendido en el modo que reiteradamente hemos expuesto desde los capítulos 4 y 5. Quizá hasta aquí hubiese ya una sospecha, basada en el común fundamento en la cuestión de la existencia, de que la insuficiencia del conocimiento para la determinación y el enjuiciamiento de la conducta y su insuficiencia para fundamentar el vínculo pudiesen ser en el fondo una misma insuficiencia. Ahora, por de pronto, la sospecha se concreta en que precisamente en ciertas pasiones, ellas mismas "violentas" (como cualquier pasión particular determinada), pero que, a diferencia de otras, tienen en su misma estructura una referencia a la calm passion, es decir, en las "pasiones indirectas", parece a la vez residir algo que tiene que ver con nociones en las que se expresa el vínculo.

Para poder valorar adecuadamente la situación a la que hemos llegado, debemos ahora centrarnos en la radicalización, que ya en capítulos anteriores se había producido (capítulo 5 con recordatorio al comienzo del presente), de la constatación inicial (capítulo 4) acerca de la causalidad. De entrada, en efecto, solamente se había dicho (capítulo 4) que el principio mismo de causalidad no implica que pueda alguna vez darse por definitivamente establecida o por absolutamente cierta conexión causal alguna entre un A y un B determinados. Posteriormente, sin embargo, se encontró (capítulo 5) que precisamente la validez del principio de causalidad en sí mismo excluye la certeza absoluta de conexión causal determinada alguna; es esto lo que ahora queremos exponer con algo más de detalle.

Como ya dijimos también en el capítulo 5, el principio de causalidad es la consecuencia (no el fundamento) de la necesidad de asumir el vínculo de todo con todo, necesidad que, como allí vimos, reside en la noción misma de determinación o de de-finición o sencillamente de "ser" en los términos en que tal noción es posible en la modernidad. Ahora bien, el vínculo de todo con todo es el que todo sea uno, el que en aquel ser o no ser que

aparentemente es el de cierta mota de polvo esté sin embargo comprometido el todo de lo ente, o dicho de otra manera: el que en el fondo haya una sola cosa, porque de lo que en el fondo se trata es siempre del todo. La otra cara de esto es el que no haya límites esenciales, ni, por tanto, conexiones o comunidades que de suyo sean las que hay; la otra cara, pues, del vínculo de todo con todo es que ninguna conexión en particular esté asegurada. Por eso el principio de causalidad sólo se reconoce en la desconfianza frente a toda conexión causal determinada. Con todo lo cual lo que en el fondo se está diciendo no es sino que la referencia a todo (o a "el todo") sólo puede consistir en la distancia o abstención frente a todas y cada una de las cosas y de las conexiones entre cosas.

De este modo queda, en efecto, tendido un puente entre, por una parte, cierto fondo (no cognoscitivo, puesto que precisamente evita conectar algo en particular con algo otro en particular) para la asunción de un principio de causalidad y, por otra parte, la distancia o desvinculación que es constitutiva de la calm passion y en la cual hacíamos consistir la posibilidad de la apreciación moral. Si se quiere, se puede expresar este puente diciendo que, en efecto, el agrado o desagrado distante, esto es, referido incluso a un caso que no sería el que se da, tal como hemos descrito ese fenómeno en el capítulo 9, la posibilidad misma de algo así como ponerse en el caso que no es el que hay, comporta la asunción de que los casos son todos ellos casos de algún "lo mismo", o que todo es parte de lo mismo, o que hay algo así como una ley, la cual, precisamente porque es en efecto la misma para todos los casos, sólo puede ser reconocida en la imposibilidad de darle formulación particular alguna.

14. La “naturaleza humana” y los “asuntos morales”

EL QUID es la idea; “se trata de” las ideas; ellas son el contenido, lo que hay, lo que es. Cierta investigación (que no es lo que Hume llama sin más “filosofía”, pero que sí coincide con lo que solemos llamar “la filosofía de Hume”), investigación, por otra parte, delimitada por el propio Hume, trata, no de ideas, esto es, no de unas u otras ideas, sino de las ideas en cuanto tales, de la idea en su condición de tal, digamos: trata de lo que es en tanto que es. Esa investigación descubre que la idea como tal se constituye dejando atrás algo; es decir: descubre el juego impresión-idea; la investigación de ese juego es todo lo que llamamos “la filosofía de Hume”, es decir, lo que Hume llama “la ciencia de la naturaleza humana”. Esta última denominación se debe a que por “la naturaleza humana” Hume entiende ni más ni menos que el juego impresión-idea en todas sus implicaciones y complicaciones. Ahora bien, aquellas impresiones que comportan algo parecido a un retorno desde la idea a la impresión (retorno de la impresión sobre la base de la idea), aquellas impresiones que son “de” (acerca de o con referencia a) una idea, las cuales constituyen el caso relevante o importante de lo que Hume llama “impresiones de reflexión”, son las que en principio quizá comporten, ellas o algún tipo o tipos de ellas, una relevancia del juego mismo impresión-idea. Por eso las impresiones de reflexión tienen una muy especial importancia para la “ciencia de la naturaleza humana”. De hecho, en el análisis que hemos seguido hasta aquí, la posibilidad de que las impresiones de reflexión (o algunas de ellas) comporten relevancia del juego mismo se ha concentrado en un tipo determinado de pasiones, a saber, las llamadas “pasiones indirectas”; ellas tienen dentro de sí mismas cierta doble posibilidad inherente al retorno que acabamos de mencionar, a saber: por una parte, el retorno del fenómeno impresión, pero bajo la dominancia de la idea, digamos: el énfasis afectivo en estos o aquellos contenidos (particulares y unilaterales, como todos los contenidos); por el otro lado, en cambio, puesto que el quid o el contenido es en todo caso la idea, la reaparición del territorio impresión puede tener el significado de una distancia frente al siempre unilateral contenido; los dos lados son

inseparables el uno del otro, no son sino los dos lados del mismo fenómeno, al que hemos llamado “pasión indirecta”; la pasión indirecta, siendo ella misma “violenta”, tiene como elemento estructural suyo la referencia a la calm passion, y ésta no se da si no es en el indicado tipo de conexión con una u otra de las pasiones indirectas. Y sabemos, por los capítulos anteriores, que la dualidad ahora recordada es lo que se manifiesta en la posibilidad del enjuiciamiento moral. Por tanto, la relevancia del juego mismo impresión-idea, el cual es “la naturaleza humana”, es a la vez la posibilidad del enjuiciamiento moral, de modo que, en efecto, la “ciencia de la naturaleza humana” es a la vez la investigación de los “asuntos morales” y es la “filosofía moral”, donde “filosofía” tiene el sentido más abarcante de los dos que mencionábamos en el capítulo 1 y “moral” (de acuerdo con lo que acabamos de decir) especifica que se trata de la filosofía en el sentido más estricto de aquellos mismos dos. Por lo demás, ya ha quedado suficientemente claro en los capítulos anteriores cómo, en efecto, es a esta averiguación a la que pertenecen temáticas como las del conocimiento, la causalidad, la substancia, la existencia, “yo”, etcétera.

15. El “método experimental”

A ESO que ha quedado designado como los “asuntos morales”, lo cual, como acabamos de ver, es lo mismo que la “(ciencia de la) naturaleza humana” y lo mismo que la filosofía de Hume (aunque no en sentido coincidente con el que tiene en Hume la propia palabra “filosofía”), a eso pretende Hume llevar, según dice el título extenso de A Treatise y según muchas otras declaraciones del mismo autor, el “método experimental”.

Es verdad que las palabras “experimento” y “experimental”, en el contexto histórico de Hume y en Hume mismo, no incluyen de manera tan habitual como para nosotros en su significado la implicación de que el investigador produce una situación previamente determinada por él mismo para poder tomar nota de lo que en esa situación ocurre en cierto aspecto también previamente determinado por el investigador. De hecho, “experimento” puede significar allí cualquier recogida algo sistemática de experiencias. No es menos cierto, por otra parte, que, cuando Hume, ya en la introducción de A Treatise, formula la pretensión de “introducir el método experimental” en los asuntos de los que la obra se ocupa, lo hace aludiendo expresamente (y, como vamos a ver, paradigmáticamente) a algo que él mismo describe como producir a propósito una situación para observar aquello que se quiere observar; lo presenta en estos términos para decir que eso así descrito no es posible en la “ciencia de la naturaleza humana” o “filosofía moral” (pues, dice, el ponerme a propósito en cierta situación haría que la tal situación, por el mero hecho de ser deliberadamente producida, ya no fuese la misma); pero, aunque sea para decir que aquí no se pueden hacer las cosas de la misma manera, es precisamente a esa producción premeditada de situaciones para premeditada observación, y no a otra cosa, a lo que Hume hace referencia para introducir la noción “método experimental”, y no se tomaría el trabajo de decir que aquí no puede ser “igual” si no fuese porque de algún modo es “lo mismo”. Por tanto, para entender lo que Hume nos dice, tendremos que encontrar como fondo del “método experimental” en sentido fuerte (es decir: incluyendo la producción de situaciones a propósito para

observación sobre punto predeterminado) algo que, en efecto, siga siendo el fondo incluso en empleos en los que no pueda haber la descrita producción predeterminada; en otras palabras: algo que, en efecto, siga siendo "lo mismo" aunque no sea "igual".

Con carácter previo a la cuestión de su posible relación con la "ciencia de la naturaleza humana", el mencionado carácter de producción predeterminada por y para la investigación, inherente al sentido fuerte de "experimento", tiene que ver con cierto rasgo de la ciencia a la que de entrada pertenece ese modo de proceder, la cual es lo que, con peculiaridad terminológica que comentamos en nuestro capítulo 1, Hume llama natural philosophy, esto es, la física, en el sentido de la física matemática. El rasgo en cuestión es que esa ciencia construye ella misma sus posibles enunciados, los cuales en virtud de lo que del experimento resulte son o no son tesis de la ciencia; en estas condiciones es lógicamente correcto considerar por una parte la "hipótesis" y por otra su traslado o no al carácter de descripción científica del fenómeno físico, entre otras cosas porque el estar pendiente de "verificación" (o incluso el resultado negativo a este nivel) no afecta en absoluto a la hipótesis en sí misma (el movimiento uniformemente acelerado, por ejemplo, seguiría siendo una construcción válida aun en el caso de que no describiese fenómeno físico alguno), sino sólo a qué sea o no sea el fenómeno físico estudiado (por ejemplo: a si el movimiento de caída libre es o no un movimiento uniformemente acelerado). A su vez, el rasgo que acabamos de atribuir a la física y la consiguiente estructura lógica de la investigación se deben al hecho de que la física está regida por una determinación de algo así como cuál es el lenguaje en el que sus contenidos han de poder expresarse, lo cual obliga a la ciencia a que sus posibles expresiones, incluso antes de convertirse o no en efectivas expresiones, tengan un determinado tipo de consistencia. Cierto que ese determinado lenguaje y ese tipo de consistencia, si la ciencia ha de ser ciencia, han de ser aquellos que precisamente expresen la pretensión de no prejuzgar ni predeterminar: no hay posiciones privilegiadas, no hay límites de suyo dados, todos los puntos son iguales. Esto es idéntico con el postulado (operante en la física incluso sin necesidad de que se haga explícito) de que lo físico ha de ser compatible con la expresión en términos de operaciones matemáticas; por ejemplo: dado que matemáticamente es siempre posible convertir cierta

descripción de movimientos con respecto a un sistema de referencia en descripción con respecto a otro cuya situación de movimiento con respecto al primero se conozca, la física está obligada a ser, en sus principios generales, indiferente a la opción por uno u otro sistema de referencia, ya que cualquier privilegio de alguno o algunos de ellos sería por definición inexpresable en términos de operaciones matemáticas.

Acabamos ciertamente de sugerir una peculiar reinterpretación (interesante en el presente contexto, esto es, en relación con Hume) del postulado de expresabilidad en términos de operaciones matemáticas inherente al método experimental tal como éste se da en la física. Acabamos de decir, en efecto, que ese postulado nos interesa aquí en cuanto pretensión de que no haya posiciones privilegiadas ni límites de suyo dados, de que los puntos sean todos iguales. Lo que aquí nos interesa del carácter matemático-experimental de la ciencia es lo que él tiene de desentendimiento frente a toda presunta delimitación previamente dada; no nos interesan la uniformidad, la indiferencia o la ilimitación como afirmaciones positivas, de las que puedan seguirse consecuencias, sino sólo como desvinculación; no hay esencias o naturalezas a las cuales hubiésemos de remontarnos para explicar lo que pasa; hay sólo lo que pasa, y hay que observar lo que pasa, ni más ni menos; o, para ser exactos, ni siquiera se trata de que "no haya" aquellas esencias o naturalezas o "últimos", sino simplemente de que eso no es cuestión alguna. "Introducir el método experimental en los asuntos morales" es dar la vuelta al carácter matemático-experimental de la ciencia, reconvirtiéndolo en talante fenomenológico.

Volveremos en capítulos posteriores sobre algunos aspectos de la referencia humeana al "método experimental".

16. Escepticismo

LA PALABRA sképsis significa el acto o la actitud de mirar, observar, considerar. Tal actitud o acto comporta una distancia; no se puede "ver" si se está lisa y llanamente dentro, si sin más se "pertenece a". A la vez, sin embargo, sólo se "ve" aquello a lo que de alguna manera se pertenece. Parece seguirse de todo esto que el ver tiene en todo caso el carácter de una ruptura o suspensión; ruptura o suspensión de la familiaridad, del obvio habérselas-con. Ello admite una interpretación relativamente trivial cuando la distancia lo es con respecto a algún ámbito o juego determinado; el que reconozcamos las reglas del juego implica entonces, en efecto, que nuestro ser no se agota en ser jugadores de ese juego. Más grave es el que quizá pueda o incluso deba en algún caso tratarse del juego que siempre ya se está jugando, o sea, de eso que en el capítulo 1 hemos mencionado en los siguientes términos: no contenido alguno válido o no válido, sino el en qué consiste el que algo sea (o no sea) contenido válido, en qué consiste la validez, qué es ser válido o simplemente qué es ser. Quizá ni siquiera valga entonces despachar la cuestión como improcedente o imposible en virtud de la dificultad que ahora mismo se está haciendo notar, pues de todos modos hay eso de "válido" frente a "no válido" y, si lo hay, es que consiste en algo, de manera que en efecto hay un "en qué consiste la validez", al que sin duda es inherente ser siempre ya supuesto, por tanto, nunca temático, nunca relevante en sí mismo, pero sin que esto pueda significar que pura y simplemente no es relevante jamás, pues esto querría decir que simplemente no comparecería en modo alguno y, por tanto, que no lo habría; por lo cual quizá no tengamos más remedio que admitir que la improcedencia o impertinencia de la cuestión es ni más ni menos que precisamente eso, improcedencia, impertinencia y aporía, pero no ausencia de cuestión.

Sea ello como fuere, la sképsis importante, la verdaderamente problemática, es esa de la que acabamos de decir que tiene que ver con la relevancia del juego que siempre ya se está jugando. Y esa sképsis es lo que ha venido compareciendo en todo el presente libro; ello es quizá suficientemente claro por sí solo, pero nos

permitiremos subrayarlo recordando ahora, en orden distinto de aquel en el que han aparecido, algunos puntos clave de la argumentación que hemos presentado.

Consideremos, por de pronto, el modo en que apareció eso que hemos llamado "el vínculo de todo con todo", o sea, el uno-todo. Se lo mencionó por primera vez como aquello que en el pensamiento moderno es el fundamento por el cual se reclama un principio general de causalidad. Se extrajo ya en un primer momento la consecuencia de que lo que queda garantizado no es conexión causal particular alguna, sino sólo la necesidad de que las haya en todo caso, sin que quede determinado cuáles. Posteriormente, sin embargo, hubo que radicalizar esa constatación, en el sentido de que entre "hay principio general de causalidad" y "no hay certeza de conexión causal particular alguna" dejó de haber un "pero" y pasó a haber un "precisamente porque". En efecto, el que todo esté vinculado con todo significa que nada está per se vinculado con nada en particular; el uno-todo es la ausencia de toda delimitación y es, por tanto, lo mismo que la ilimitación, la indiferencia de los puntos unos a otros, el que sea tan arbitrario cortar por aquí como por allí. Precisamente la certeza de alguna conexión causal determinada sería lo que más contundentemente haría imposible un principio general de causalidad. El uno-todo sólo comparece en la pérdida radical; si algo fuese seguro, no habría uno-todo. La sképsis es eficaz.

Una vez recordado esto, se ve que ello venía ya de antes en nuestra exposición. La distancia o pérdida o desvinculación ahora recordada estaba ya en el reconocimiento de que ningún quid resulta modificado por la atribución o no de existencia, o sea, de que la idea no comporta discriminación de existencia. No sólo porque, en efecto, de ahí se seguía la imposibilidad de reconocer certeza a conexión causal determinada alguna, imposibilidad que ha resultado ser condición imprescindible para que haya un principio general de causalidad, sino también y en especial porque tal secuencia argumentativa no hace sino explicitar el que ya el reconocimiento de que la discriminación de existencia no pertenece al quid implicaba la asunción de una distancia con respecto a cualquier quid.

Visto lo cual, ya incluso aquello que suele estar con inocente aspecto en el comienzo de cualquier exposición que Hume hace de su filosofía, el reconocer como distinta de la idea otra cosa a la que llama "impresión", resulta no ser nada inocente. Cuando decimos que la idea es el contenido (el quid), nos referimos con ello incluso al contenido (quid) de la impresión misma, pues ésta, por principio, no tiene otro que el de la idea que puede formarse sobre ella. No sólo ocurre, pues, que la impresión sí es existencia, sino que además en la misma distinción de la impresión frente a la idea está ya la distancia frente a cualesquiera contenidos, distancia que luego aparecerá formulada de nuevo en la alienidad de la discriminación de existencia con respecto a la idea, en lo que de ello se sigue (y que acabamos de recordar) acerca de causalidad y vínculo de todo con todo, etcétera.

Si en todo esto en verdad estamos (que parece que sí) ante sképsis en el sentido que declarábamos importante al comienzo de este capítulo, sentido que se relaciona con la relevancia del juego que siempre ya se está jugando, entonces la distancia no podrá ser morada en alguna otra parte, sino meramente distancia. Toda certeza determinada, todo quid, habrá de quedar del lado de aquello frente a lo cual acontece la distancia. Y, en efecto, la distancia, en la cual (y sólo en ella) tiene lugar por de pronto el reconocimiento de un vínculo de todo con todo y el reconocimiento de existencia, es distancia frente a todo aquello que es presencia de cosa, o sea, frente a todo aquello que es conocimiento (knowledge, reason). Tal distancia es encontrada por Hume en al menos tres niveles: en primer lugar, como la determinación de la conducta (determinación de la que, en efecto, se ha visto que no es conocimiento); en segundo lugar, como el enjuiciamiento o apreciación (que enjuicia si eso de lo que acabamos de decir que no es conocimiento ha tenido lugar como efectiva distancia con respecto a cada quid); en tercer lugar, como el carácter ("método") de la propia moral philosophy (reinterpretación del carácter matemático-experimental de la ciencia como desvinculación frente a los contenidos); niveles de los que nos hemos ocupado ya en capítulos precedentes. Por lo que se refiere al primero de ellos (la determinación de la conducta como no deductible del conocimiento), y recordando que ya en el capítulo 6 atribuimos a ello una relación con la productibilidad-suprimibilidad como rasgo

de la presencia de la cosa, observemos ahora que tal rasgo se encuentra también en el carácter matemático-experimental del conocimiento, el cual comporta el postulado de expresabilidad de la cosa en cierto común elemento o lenguaje en el que ella aparece como lo en principio disponible y neutro con respecto a que con o de ella se haga (tanto más cuanto más presente ella esté, cuanto mejor sea el conocimiento) tanto lo uno como lo otro. Finalmente, y por lo que se refiere al segundo de los tres niveles últimamente mencionados, a saber, el referente al enjuiciamiento o apreciación de la conducta, recordemos cómo la peculiaridad reconocida en las "pasiones indirectas" nos permitió a su vez (a partir del capítulo 9) apuntar a cierta alternativa que en el capítulo 14 interpretamos en el sentido siguiente: si el retorno del fenómeno impresión lo es bajo la dominancia de la idea, esto es, como énfasis afectivo en estos o aquellos contenidos, o si, por el contrario, tiene el carácter de distancia frente al contenido que en cada caso haya, es decir: si hay o no sképsis.

17. Segundo comentario

VARIOS DE los filosofemas humeanos que hemos ido reconociendo y que finalmente hemos reconocido como integrantes del movimiento de la sképsis pueden resultar aclarados mediante su ubicación en un contexto no exclusivamente humeano.

Hemos insistido ya en que no es nada específico de Hume el reconocer que jamás se documenta con certeza propiamente dicha conexión causal determinada alguna. Incluso hemos encontrado, de manera quizá paradójica, pero incontestable, que esta no atribuibilidad de la relación causal a contenidos determinados en sí mismos es la otra cara de la universalidad y necesariedad del principio de causalidad mismo. El modo humeano de encontrar esta unidad de ambos aspectos pasa, como ha quedado expuesto, por la noción de uno-todo, pues en el fondo lo que hay es, como vimos, que no podría estar todo vinculado con todo si algo estuviese de suyo vinculado en particular con algo. La sképsis humeana apunta, pues, a la región (o, quizá mejor dicho, a la no-región) uno-todo. La correspondiente sképsis kantiana apunta, ciertamente, a lo que no es contenido determinado alguno y, por tanto, no es contenido alguno, pero, en Kant, no porque sea el todo o el uno-todo, sino porque es aquello en lo que consiste que un contenido sea un contenido, o sea, lo que en Kant se llama "la forma" o la possibilitas de contenidos en general. Consiguientemente, la sképsis kantiana, considerada en lo que se refiere a causalidad y conceptos del mismo nivel, no sale de lo cognoscitivo, sino que remite de contenidos del conocimiento a la forma del conocimiento mismo, esto es, de contenidos (por principio empíricos) a la forma de la experiencia. Cierto que en el tratamiento kantiano de la cuestión de la forma hay, como es sabido, una problemática de unidad de la experiencia, pero es esencial al planteamiento kantiano, con todos los problemas que ello pueda plantear y que han sido tratados en otras partes, el que en ese momento ("Analítica transcendental" y en cierto modo ya antes) sólo pueda tratarse de "cualquier" contenido de la experiencia junto con "cualquier otro" contenido de la experiencia y no en modo alguno de "el todo de…". En cambio, en la fórmula humeana de la sképsis se identifica la distancia frente a todo quid

con la distancia frente al ámbito mismo conocimiento y con la pertenencia a uno-todo. Tiene cierto interés destacar que, en lo que se refiere al papel de la referencia a uno-todo, Hume coincide, frente a Kant, con Leibniz; éste, en efecto, admitiendo desde luego en el conocimiento empírico la relación causa-efecto con el mismo carácter que le atribuyen los otros dos, daría como fundamentación de la validez general de esa relación el que lo empírico, esto es, lo yuxtapositivo, lo espacio-temporal, no es sino la presencia fáctica de lo que en sí mismo no comporta yuxtaposición alguna, porque no es sino la substancia, esto es, la pluralidad de substancias, la cual no suma ni comporta "y", puesto que cada subs-tancia no es sino el uno-todo en una determinada "perspectiva"; lo empírico es el "uno al lado de y fuera de otro" de aquello que sin embargo es uno (pero que no lo es en su presencia empírica), y de aquí se sigue para lo empírico en cuanto tal exactamente el tipo de conexión que, siguiendo tanto a Hume como a Kant, hemos descrito como causalidad.

Estrechamente vinculada a la cuestión de causalidad está, como hemos visto, la de existencia, y también en ésta hay entre los tres pensadores que estamos citando una constatación común (la existencia o no existencia no añade ni quita nada al quid, éste no puede contener discriminación de existencia) y diferencias interesantes en cuanto a la manera de ubicar esa constatación. En Kant, las categorías de modalidad (posibilidad, existencia, necesariedad) no añaden ni quitan nada al quid ni siquiera entendido éste en un sentido más abarcante que el de contenido, esto es, ni siquiera en el modo en que de otras categorías sí pudiera decirse que entran en el "contenido" en un sentido muy abstracto de esta palabra; en efecto, la distinción entre problemático, asertórico y apodíctico no cambia en nada el qué sea lo que se dice, sino sólo con qué carácter se lo dice, mientras que sí es distinto lo que se dice en un juicio universal y en uno particular o en uno afirmativo y en uno negativo aun con los mismos conceptos como sujeto y predicado. De nuevo aquí, kantianamente, la sképsis que hay en juego, ahora en la cuestión de existencia y posibilidad, juega en la distancia de la forma (en el ya indicado sentido kantiano) con respecto al contenido, puesto que posible es aquello que satisface la forma y existente es aquello que es a la vez contenido. Por su parte, Leibniz se plan-tea en este punto la manifiestamente titánica tarea

de, rechazando absolutamente que el ser (el carácter de la idea) pueda comportar discriminación de existencia, admitiendo que todo posible (esto es, toda idea) está igualmente legitimado que cualquier otro posible para reclamar la existencia (omne possibile exigit existere), y sin admitir facticidad alguna, o sea, nada externo a la propia quaestio iuris del carácter de idea de la idea, nada externo al mero ser, a la vez, sin embargo, hacer surgir de todo ello la discriminación de existencia; el modo en que lo hace comporta –también en esto– la referencia a la noción de substancia. De nuevo, pues, donde para Kant hay la distancia forma-contenido, hay para Leibniz la referencia a uno-todo (ya hemos recordado en qué sentido cada substancia es para Leibniz todo). Y también en este caso lo que ocurre en Hume, aun siendo muy diferente de lo que hay en Leibniz, está de su lado frente a Kant. En Hume, en efecto, el que la idea no pueda comportar discriminación de existencia se traduce en que el asentimiento a una cuestión de existencia es, por principio, de carácter distinto del de una certeza del tipo que hemos llamado razón o conocimiento (reason o knowledge), y este diferente carácter consiste precisamente en la vinculación con alguna conexión causal, es decir, con aquello en lo que humeanamente se expresa el vínculo de todo con todo, el uno-todo (el cual vínculo, como vimos, para poder ser en efecto de todo con todo, ha de ser de nada en particular con nada en particular y, por ello, no presencia de quid alguno, no conocimiento). Incluso el mero surgimiento de una idea a partir de la impresión es sólo un caso límite (digamos: con desplazamiento causal cero) de lo que acabamos de decir.

Uno, sin embargo, de los puntos en los que hemos hecho consistir la sképsis humeana parece conectar a Hume con Kant y sólo con él. Nadie antes de Hume había formulado con carácter central la constatación de que no puede haber proceso argumentativo alguno que, partiendo de conocimientos y sólo de conocimientos, conduzca unívocamente ni a una determinación de conducta ni a un enjuiciamiento de alguna determinación de conducta. Y al menos lo negativo de esta constatación (el que no pueda haber lo que ella dice que no puede haber) forma parte también, con igual derecho, de cualquier exposición de la filosofía de Kant. Aun en este punto, sin embargo, se mantiene en pie un aspecto importante de la diferencia ya constatada entre ambos pensadores. Lo de Hume sigue

teniendo que ver con el que la sképsis pueda tener el carácter de vuelco hacia uno-todo; pues, primero, es la cuestión de existencia, cuya relación con ese vuelco ya hemos comentado, lo que hace el acto irreductible a conocimiento, y, segundo, la distancia que hay en la posibilidad del enjuiciamiento ha resultado no ser sino aquella en la cual hemos encontrado un reconocimiento de esto y lo otro y lo de más allá como parte de un cierto "lo mismo", de manera que lo que se enjuicia no es sino el hasta qué punto la conducta, la cual por principio no es presencia de este o aquel quid (o sea: no es conocimiento), ha tenido lugar en efecto como distancia frente a todo quid particular (esto es: frente a todo quid) o, lo que es lo mismo, como pertenencia a uno-todo; de donde también la vinculación que, siguiendo a Hume, hemos encontrado entre lo "moral" y cuestiones como la causalidad y la existencia. En Kant, en cambio, lo que la irreductibilidad de la decisión a conocimiento produce es un ámbito distinto del ámbito conocimiento, el ámbito de "lo práctico", en el que hay a su vez (como en el de lo cognoscitivo) unos contenidos siempre contingentes y una cuestión de "la forma"; ninguno de los dos ámbitos es ni más ni menos "total" que el otro, y ni siquiera son partes de "todo" alguno; son, respectivamente, lo ente como objeto posible de conocimiento y lo ente como objeto posible de decisión; y, en cuanto a la distancia del enjuiciamiento, ella es, una vez más, en Kant la distancia de "la forma" con respecto al contenido, esta vez en lo práctico.

El que hayamos mencionado como un novum humeano la imposibilidad de tránsito argumentativo de sólo conocimiento a determinación de la conducta o a enjuiciamiento de ella, casi nos obliga a preguntarnos cómo debe interpretarse tal carácter de novedad. Evidentemente no puede ser que algo que simplemente ocurre y es válido no hubiese sido dicho por nadie en los muchos mile-nios a lo largo de los cuales se han venido diciendo cosas. La pregunta es más bien qué es eso que ahora está irrumpiendo, está teniendo lugar, y que por eso ahora reclama ser dicho. Pues bien, el que el conocimiento por sí mismo no privilegie una conducta sobre otra significa que el conocimiento capacita, en la medida en que capacita, tanto para hacer lo uno como para hacer lo otro, o sea, que, cuanto más conozco las cosas, tanto más puedo hacer con ellas lo que yo mismo decida, esto es, tanto menos dependo de algo que ellas en sí mismas fuesen. Cuando hemos hablado de cierto

“principio moderno”, para decir, por ejemplo, que los problemas de Hume con él no se debían a que Hume fuese menos moderno que otros, sino quizá a todo lo contrario, o cuando, en conexión con lo mismo, hablábamos de física matemático-experimental, para decir que Hume asume ese modelo, si bien en una peculiar distancia (cf. en especial capítulo 15), eso frente a lo cual en un caso como en el otro señalábamos una distancia, pero ninguna exterioridad, era cierto modo de tener lugar el conocimiento (esto es: la presencia de las cosas) que es seguramente el modo moderno y el que tiene la ahora señalada característica de capacitar, en la medida en que capacita, tanto para hacer lo uno como para hacer lo otro y, por tanto, de que, cuanto más conozco, menos determinado estoy por el conocimiento y más puedo hacer con las cosas lo que yo mismo decida, y ese modo de conocimiento es, en efecto, el que Hume está asumiendo como conocimiento, pero precisamente asumiéndolo, es decir, reconociéndolo en un observar, en una sképsis, la cual tiene, por de pronto, todas las manifestaciones que hemos seguido hasta aquí.

18. Ilustración y “religión natural”

EN TODO lo anterior nos hemos visto llevados a mencionar un “vínculo de todo con todo” y, por tanto, un “uno todo”, lo cual comporta sin duda perfiles notables. Por de pronto, ser “todo” es no ser nada en particular y, por tanto, no ser nada, pues “ser” comporta determinación. Con esto nos hemos encontrado ya dentro del propio Hume en varios respectos, por ejemplo: la referencia a uno-todo se identifica con una sképsis que es distancia frente a todo por igual, distancia que, precisamente por serlo frente a todo por igual, puede ser la reinterpretación que el pensador haga de la uniformidad que hemos encontrado al referirnos a la física matemático-experimental, tal como, en efecto, el uno-todo comporta que no haya por ninguna parte delimitaciones cualificadas, e, igualmente, un principio universal de causalidad (vínculo de todo con todo) sólo es pensable sobre la base de que nada esté de suyo y en particular vinculado con nada en particular, o sea, de que cualquier particular relación de causalidad que se establezca sea en definitiva incierta.

Todo esto nos recuerda que la referencia “todo”, “el todo de lo ente”, “la totalidad”, “uno-todo”, por muy sólidamente asentada que se la encuentre como constitutivo de la modernidad, no es una referencia primaria, sino el resultado del movimiento de retorno desde alguna otra. Cómo de entrada no hay “el todo”, sino esta cosa y aquella y aquella otra, y ciertamente con límites relevantes (no en la indiferencia de los límites y consiguiente uniformidad que, en cambio, concierta con la suposición de uno-todo), cómo precisamente la relevancia de la diferencia y la irreductibilidad, del que esto sea irreductiblemente esto como aquello es irreductiblemente aquello, da lugar a algo así como una cosa común (a saber, el “lo mismo” de que el que esto sea irreductiblemente esto es lo mismo que el que aquello sea irreductiblemente aquello), o sea, a un espacio uniforme, todo ello es proceso o vuelco que, en el modo en que afecta a nuestra historia, habría de seguirse en la Grecia antigua (arcaica y clásica), si bien no especialmente en textos o doctrinas de unos anacrónicamente llamados filósofos, sino en las vicisitudes del intento de un decir que sería relevante

precisamente en su condición de decir, y lo mismo que esas vicisitudes es quizá el dramático acontecer del proyecto pólis[3]. Lo que había resultado de eso, que no es una situación filosófico-doctrinal, sino un tener lugar el mundo, es un hecho ya en la historia que sigue a la Grecia antigua, esto es, ya no en Grecia, sino en el Helenismo, y ocurre en efecto como uniformidad y descualificación del ámbito o ausencia de límites relevantes, sólo que, de momento, tomada ésta como ausencia de verdad, como inconsistencia general de las cosas (una cosa es, en efecto, un límite relevante), lo cual, puesto que toda inconsistencia lo es con relación a una consistencia, remite ésta, o el ser verdadero, a algo que sería constitutivamente un "más allá". Con ello, sin embargo, está a la vez sentenciado que, si de nuevo se llega al intento de plantear de origen la cuestión de en qué consiste ser (lo que, de nuevo, no ocurrirá básicamente en textos de filósofos, sino que serán, por ejemplo, los fenómenos modernos "sociedad civil", "ciencia", "derecho", "Estado"), el desarrollo de la pregunta habrá de consistir en reconocer lo que hay, a saber, la indiferenciación del ámbito, la ausencia de cortes válidos de suyo y, por tanto, de cosa consistente; todo eso que era sentido como carencia de verdad será ahora nota de la noción misma de verdad; la ausencia de límites relevantes, ausencia de vinculación particular de algo con algo, habrá de ser reconocida como lo mismo que la vinculación de todo con todo, o sea, que el uno-todo, y esto será lo válido y lo consistente. Así, pues, ahora ya no valdrá remitir a otra parte; lo consistente habrá de estar aquí y, para Hume, ello exigirá que no esté en otra parte ni siquiera en el sentido de un determinado modo de presencia de estas mismas cosas; por el contrario, ha de ser en el inmediato vivir y sentir donde comparezca uno-todo. Incluso en lo que lleva a Hume a situarse un paso más acá con respecto al quid mismo o a la idea o contenido tematizable, a mencionar las impresiones y las impresiones de reflexión, se encontrará, si se sigue el conjunto de nuestra exposición, la pretensión de distanciamiento frente a la siempre unilateralidad del quid tematizable. En todo caso, el punto de vista de Hume, en su conjunto, se ejerce como antídoto frente a que un "más allá" oprima ("superstición") o, por el contrario, arrebate ("entusiasmo"), se ejerce como enlightenment ("ilustración").

Es verdad que todo eso que con referencia premoderna (no griega,

sino helenística y medieval) hemos expuesto, la descrita remisión a un "más allá" y por qué ella tiene que producirse, son situaciones reconocibles en el pensar en general (en el más amplio sentido) y en la filosofía en particular, por lo cual pudiera parecer que de momento no ha quedado tenido en cuenta el que el fenómeno "religión" sea algo específicamente propio de ese tramo. Sin embargo, se han puesto las bases para tal constatación por cuanto, al haberse reconocido que lo verdadero está constitutivamente "más allá", se ha admitido al menos que, por muy "ordinarios" que puedan ser los recursos que se empleen para referirse a ello, no podría ni siquiera la cuestión misma estar planteada sin algún apoyo "extraordinario"; la transcendencia, por su mismo carácter de tal, exige, para poder ser reconocida como tal, una cierta transgresión de esa misma transcendencia; los medios son extraordinarios en el doble sentido de que, por una parte, han de darse en lo contingente (inconsistente) mismo, pues ello es lo que tenemos y, por tanto, otra cosa sería tanto como que no se diesen en absoluto, de modo que ellos mismos han de ser materia contingente, gratuitos, y, por otra parte, extraordinarios y gratuitos también en el sentido de que han de constituir algún tipo de donación de lo consistente en el modo de presencia de lo inconsistente; por eso ha de tratarse de "gracia" y no de "naturaleza"; no ha de ser algo que corresponda de suyo, sino algo gratuito, arbitrario. Como es sabido, ello empezó por ocurrir tal como inmediatamente se sigue de lo que acabamos de decir, esto es, en lo contingente también en el sentido de diversos cultos y ritos y comunidades de adeptos (religiosidad helenística "pagana"); pero de este modo algo quedaba definido como condición de la "salvación" sin que a la vez quedase definido cuál es esa condición, ni siquiera por suma de posibilidades diversas, pues no había sino un conjunto indefinido de cultos; fue preciso entonces profundizar en la transgresión y en el absurdo haciendo que un y sólo un camino, por supuesto camino contingente, una historia, unos cultos, una comunidad de adeptos, todo ello de suyo tan contingente como cualquier otra de las cosas sensibles, fuese a la vez el único camino. Al atribuir a eso particular y contingente tal papel, se le impone a largo plazo la tarea de disolverse como contingencia particular, esto es, de que la comunidad de adeptos, pasando por la Cristiandad universal, se disuelva en el ser racional en general, de que la garantía de la palabra de Dios en la Sagrada Escritura se disuelva en la validez del

enunciado, de que los ritos se diluyan en la vida civil; la fidelidad a las "raíces cristianas" es, pues, el que éstas desaparezcan[4]; cualquier mantenimiento entra ya en las mencionadas categorías de "superstición" o "entusiasmo". Y de hecho Hume llama a lo que él mismo designa con estos dos nombres también "falsa religión"; lo cual, seguramente ya para el propio Hume y desde luego leído desde nuestra distancia, comporta la ambigüedad de si se trata de religión en un contexto en el que ésta ya no es verdad o si, por el contrario, al hablar así se está admitiendo que todavía podría quedar en pie alguna posibilidad de algo que fuese "verdadera" religión.

La ambigüedad que acabamos de señalar, la cual, como se desprende de la propia exposición que hemos realizado, es una ambigüedad de la cosa misma, no un defecto del pensador, resulta enfatizada por el empleo de la expresión "religión natural"; en efecto, la contradicción que en principio hay en esta fórmula, y que claramente se sigue también de lo que hemos expuesto, expresa la peculiaridad de la situación final del Cristianismo a la que acabamos de hacer referencia.

Para empezar, la asunción de lo ente como lo creado por Dios no ha dejado de valer en virtud de alguna refutación externa, sino por su propia exigencia interna, digamos: por su mismo cumplimiento. En efecto, si hay creación divina, entonces ésta tiene que referirse a todo por igual y, por tanto, no vale para explicar nada en particular. Incluso en el terreno moral: de nada podemos decir que Dios lo ha dispuesto así y que no debemos alterar lo que él ha dispuesto, ya que nuestra propia capacidad y acción de "alterar" está tan dentro del ámbito de la divina creación y providencia como lo presuntamente "alterado". La referencia a Dios no puede añadir ni quitar nada ni a la determinación cognoscitiva ni a la determinación práctica; queda en pie, pues, solamente la cuestión de si esa referencia, siempre y cuando con la misma no se añada ni se quite nada a lo que también habría sin ella, puede ser empleada con algún valor que, en virtud de lo que acabamos de decir, será sólo metadiscursivo, metacognoscitivo o metapráctico. Y en este punto Hume, renunciando a decir nada él mismo, pone a discutir entre ellos a tres personajes; ninguno de ellos es la voz del autor, y los tres son imprescindibles.

Dado que en definitiva de lo que se trata es de si (y hasta qué punto) el lenguaje teológico es útil para significar eso que hemos llamado la unidad del todo, empecemos por constatar que, de acuerdo con todo lo dicho hasta aquí, eso de uno-todo parece designar algo que: (1) es distinto de todo y de cada cosa; (2) es lo que une todo, la unidad de todo; (3) es nada, pues todo cuanto haya o pueda haber será siempre algo particular. En el texto Dialogues concerning Natural Religion puede incluso parecer que la posición (1) y la (3) de entrada forman alianza, pues aquella distancia o distinción parece de entrada admitir una correspondencia con la sképsis; sin embargo, y precisamente en el mismo texto, resultará no ser así, en definitiva porque lo esencial de la sképsis es que ella es aquella distancia que no es a su vez morar en parte otra alguna y que no comporta parte otra alguna en la que se pudiese morar; pero, para ver cómo esto se desarrolla en los Dialogues, tenemos que empezar por introducir determinadas maneras de hablar.

Los habituales argumentos de la metafísica y la teología escolares para “demostrar la existencia de Dios” son designados en su conjunto en los Dialogues como “la prueba a priori”, sin que a ello se oponga en absoluto el que la referencia lo es especialmente a aquel argumento o argumentos que parte de la constatación de la existencia de lo contingente o “mundano”. La designación de todo este aparato argumentativo como “a priori” responde a que todo él incorpora la distinción de “ser necesario” y “ser contingente”, es decir: la cuestión de si cierta “esencia” implica o no la existencia, cuestión que, cualesquiera que sean las especificidades del problema teológico, no puede ser pensada de otro modo que a partir de la presunta posibilidad de que un quid (una idea) contuviese discriminación de existencia; ya sabemos por capítulos anteriores de nuestra exposición cuál es la refutación humeana de esta pretensión, refutación que, en efecto, se encuentra de nuevo en los Dialogues, aquí al respecto que acabamos de mencionar. De las tres posiciones que hemos definido arriba, sólo la (1) necesita de la prueba “a priori”, y a partir de ese punto el portavoz de esa posición, Demea, se queda solo. Las otras dos posiciones son incluso incompatibles con ese tipo de prueba, pero ¿queda algún otro?, ¿hay alguna prueba que, en coherencia terminológica con lo anterior, debamos caracterizar como “a posteriori”? De hecho lo que con tal carácter se encuentra en el diálogo no va más allá de un

parecido meramente retórico con cosa alguna de las que puedan en la historia de la filosofía considerarse como presuntas “pruebas de la existencia de Dios”; el propio formulador de la prueba “a posteriori”, Cleantes, portavoz de la posición (2), dice que no entra en su propósito el demostrar la existencia de un ser “infinito”, ni “infinitamente” sabio, ni “infinitamente” bueno, sino sólo mostrar como razonablemente (aunque no apodícticamente) próximo al método experimental de la ciencia el asumir cierta analogía entre la “máquina” o “fábrica” del mundo y los productos de la única inteligencia de la que con fundamento podemos hablar, que es la humana, y de esta manera considerar como verosímil (aunque no como demostrado) y como hipótesis útil e interesante el que el mundo sea obra de una inteligencia. Filón, portavoz de la posición (3), se entretiene en desarrollar que hay otras analogías posibles, cada una de las cuales tiene sus ventajas, como la aportada por Cleantes sin duda tiene las suyas.

Notas al pie

[3] Cf. mis libros El saber de la comedia, A. Machado Libros, Madrid, 2005, y El decir griego, A. Machado Libros, Madrid, 2006.

[4] Cf. mi libro De Kant a Hölderlin, capítulo 3.6, pp. 135-141, A. Machado Libros.

19. Consideración final

YA MUY cerca del comienzo de nuestra exposición, antes incluso de que hubiésemos empezado a exponer posiciones propias y específicas de Hume, hubimos de decir que el hecho de que todos los días se encuentre alguien sinceramente dispuesto a morir por algún decaedro regular no sólo no hace del decaedro regular (ni de él en general ni de algún caso en particular de él) una idea, sino que ni siquiera añade ni quita nada en orden a que pudiese serlo. La observación era pertinente, fuese quien fuese el autor cuya letra la sugiriese, porque se trataba de sentar el problema de qué tiene que ocurrir para que, cuando pretendemos estar nombrando algo, estemos en efecto nombrando algo, es decir, haya algo, haya un quid, justamente lo que hemos llamado una idea. Y este ha resultado ser también el problema de Hume. Más aún: se ha visto que también desde Hume puede sostenerse, como centralmente se sostiene en el autor (Leibniz) que literalmente inspiraba aquella observación, que en todo error (incluso en el sentido más amplio de esta palabra) lo que hay es asumir que se está nombrando algo cuando no se está nombrando nada, esto es, cuando no hay idea.

Resulta, pues, que cierta observación, hecha al comienzo y cuya pertinencia ha resultado (veremos incluso hasta qué punto) confirmada por el conjunto de nuestra exposición, tiene a la vez un curioso carácter militante. Pues el decir lo que ahora hemos recordado no parece separable de asumir, para aquella investigación que se está tratando de poner en marcha, una cierta beligerancia tocante a que dejemos no sólo de morir por decaedros regulares, sino incluso de malgastar esfuerzo en ellos.

Este carácter militante, introducidas en él las matizaciones derivadas del seguimiento particular de Hume, parece de todos modos confirmarse incluso en el tramo final de nuestra exposición, pues entretanto, desarrollando con Hume la cuestión del carácter de idea de la idea, hemos sido llevados por la cuestión misma a que la sinonimia entre que todo esté vinculado con todo y que nada en particular lo esté con nada en particular (esto es: que no haya límites esenciales) comporta que en el mismo indiferente

aislamiento de cada punto, de cada quid, se encuentre, compareciendo en la sképsis que hace justicia a ese mismo indiferente aislamiento y en ninguna otra parte, el vínculo con todo, lo cual declara en efecto la guerra a la "superstición" y al "entusiasmo", pues exige que ningún "más allá" gravite ("superstición") ni soliviante ("entusiasmo").

Resulta incluso entendible a partir de esto el que la beligerancia lo sea contra el que el pensar, entender e investigar acepten la tutela de una autoridad. Pues ya hemos expuesto (capítulo 18) cómo la cuestión misma de una transcendencia, por muy "ordinarios" o "naturales" que sean los recursos que de ahí en adelante se empleen para desarrollarla, no podría de entrada plantearse sin la transgresión "extraordinaria" o "sobrenatural" de esa misma transcendencia.

Aun con todo esto, la denominación de la que históricamente disponemos para esa beligerancia, Enlightenment, Aufklärung, Ilustración, Lumières, debe dejarnos considerablemente insatisfechos, incluso si, como es obvio, damos por perteneciente al significado de esas palabras lo que la historiografía pone de manifiesto como carácter general del movimiento en cuestión. Se nos habla, en efecto, ya desde la misma época de autos y después con referencia a ella, de "atreverse" a hacer uso de la propia facultad de pensar e investigar, etcétera. Y de ello no podemos sino extraer varias consecuencias. Una es que pudieran estar formulándose características tales, y susceptibles de tal diversidad de interpretaciones, que acaben no siendo sino lo que, de un modo u otro, hay en todo decir, pensar o hacer relevantes o importantes. Incluso el más sumiso de los teólogos de la Edad Media es, en lo que tenga de verdadero pensador, alguien que se sacude la tutela y se queda sin suelo bajo los pies. Lo mismo, visto desde otro ángulo, podría formularse de la siguiente manera: dado que el mencionado atreverse a…, etcétera (sapere aude), por su misma ya indicada vaguedad, implica supuestos que él mismo no explicita, pudiera ser que fuese precisamente la actitud atrevidamente investigadora lo que llevase a alguien a denunciar la superficialidad de la consigna, y, en tal caso, alguien, de puro ilustrado, no podría ser un ilustrado. Por otra parte, la misma vaguedad o superficialidad a la que venimos aludiendo es también lo que permite hacer de "ilustración"

un cliché susceptible de ser empleado con referencia a muy diversos momentos de "la historia" con evidente peligro (algo más que peligro) de trivializar cualquiera de ellos (por ejemplo: cuando se llama "ilustración" a algún momento de la historia de la Grecia antigua).

Decimos todo esto porque, sin embargo, con Hume estamos en uno de los pocos contextos en los cuales el concepto enlightenment debe, pese a todo, ser salvado. Para esto se requieren algunas condiciones. Una es que al término pueda atribuírsele un significado que sea filosófico en el sentido fuerte de "filosofía" señalado desde nuestro capítulo 1, bien entendido que –y esta es la segunda condición– lo filosófico en ese sentido será el concepto que nosotros (apoyándonos en Hume) hayamos elaborado, no cada una de las personalidades, obras, gestos o talantes a los que el mismo pueda referirse; una tercera condición es que el concepto sea tal que de su mismo contenido se siga también una delimitación de época lo bastante restrictiva para ser interesante.

Para ver si algo hemos avanzado en el cumplimiento de estas condiciones, fijémonos una vez más en cierto concepto que, precisamente a propósito de Hume, poco a poco ha ido perfilándose en el curso de nuestra exposición y al que acabamos de hacer breve referencia en este mismo capítulo. Se trata de eso que hemos mencionado diciendo que es en el mismo inmediato y puntual vivir, sentir y pensar, y no en otra parte alguna, donde comparece el vínculo de todo con todo, comparecencia que, desde luego, sólo puede ocurrir como substraerse, por tanto, en una sképsis, la cual es fenomenológica porque no es sino el hacer justicia al indiferente aislamiento de cada inmediato y puntual vivir, sentir y pensar.

Incompatible con un "más allá" o "en otra parte" es ya la pretensión misma de vínculo de todo con todo o de uno-todo, y así ha resultado en nuestra exposición precedente. Y el vínculo de todo con todo se encuentra ya fundamentado en Leibniz. En coherencia con ello, en Leibniz está también el concepto "religión natural", el cual, de acuerdo con lo que de él dijimos en el capítulo 18, ciertamente evita que el pensador sea un "enemigo" de la religión porque significa en el fondo para ésta algo mucho más grave, a saber, que ella no se disuelve porque tenga enemigos, sino por sí

misma.

Y, sin embargo, Leibniz no es alguien que pertenezca a la Ilustración, aunque sí una referencia indispensable de toda ella. El motivo de ello es lo que a continuación (aludiendo a cosas ya dichas) resumimos. En Leibniz, ciertamente, no hay "más allá" o "en otra parte", en el sentido de que no lo hay ónticamente, es decir, se trata de lo mismo ente, porque no hay otro (por eso el que haya de ser uno-todo legitima incluso un principio de causalidad en lo empírico con el mismo significado que ya hemos atribuido a tal principio hablando de Hume). Ahora bien, ese punto de vista se fundamenta en Leibniz mediante la consideración de cómo sería cierto modo de presencia de ciertamente las mismas cosas, modo de presencia que es el válido y que precisamente por eso no puede ser el fáctico e inmediato. Hay, pues, un cierto "otro" o "más allá" no ónticamente, pero sí como modo de presencia; inmanencia óntica, pero transcendencia ontológica. Y lo mismo, más claramente aún, encontraríamos en Spinoza.

La pretensión de Hume es, por el contrario, la que hemos dicho. Y es esa pretensión lo que hemos querido designar como la expresión filosófica de la Ilustración, expresión que no tiene por qué darse como tal ni siquiera en todo ilustrado que lo sea según ese concepto, puesto que no todos ellos son filósofos en el sentido fuerte de esta palabra, o, para ser exactos, no estamos seguros de que haya alguno, aparte de Hume, que lo sea. Kant, el filósofo más filósofo desde Grecia, es ciertamente un ilustrado, pero su filosofía es algo distinto de la expresión filosófica de la Ilustración.

Nota bibliográfica

LA OBRA más abarcante y filosóficamente más comprometida de Hume, A Treatise of Human Nature, fue escrita en una etapa inusualmente temprana de la vida de su autor. Los volúmenes (también llamados "libros") primero (Of the Understanding) y segundo (Of the Passions) aparecieron en 1739; el tercero (Of Morals), al año siguiente. El prácticamente nulo eco que la obra tuvo fue al menos uno de los motivos por los que dos de las más importantes y conocidas obras de Hume reformulan en cierta manera la temática de los libros –respectivamente– primero y tercero de A Treatise, tratando de hacer más clara y cuidada la exposición, pero también eludiendo algunos de los puntos en los que la posición de Hume es –al menos en el contexto al que en efecto él mismo pertenece– de más difícil defensa; esas dos obras son An Enquiry concerning Human Understanding (publicado primeramente, en 1748, con el título Philosophical Essays concerning Human Understanding) y An Enquiry concerning the Principles of Morals (1751). Estas obras fueron, en efecto, más conocidas, y uno de los resultados de ello fue que la crítica adversa descubrió entonces A Treatise como obra (por los motivos que ya se han dicho) más fácil de atacar y, por otra parte, de autoría ya evidente, aunque en su día hubiese sido publicada sin nombre de autor. Esto llevó a Hume a formular, en nota inicial a una edición de ambas Enquiries junto con otros trabajos que salió a la luz (póstumamente) en 1777, nota en la que ya sí se reconocía autor de A Treatise, un repudio publicístico, que no filosófico, de aquella obra. Los Dialogues concerning Natural Religion fueron publicados por primera vez en 1779. Debe tenerse en cuenta que Hume es también el autor de numerosos e importantes ensayos breves y de una monumental obra historiográfica, The History of England.

The Philosophical, Political, and Literary Works of David Hume es el título de la edición crítica, de los textos que el propio título indica, en curso de publicación en Oxford University Press.

Algunas ediciones dotadas de comentario y otras ayudas interesantes son las de An Enquiry concerning the Principles of

Morals (Oxford, 1997) y An Enquiry concerning Human Understanding (Oxford, 1999), ambas a cargo de T. L. Beauchamp, así como la de A Treatise of Human Nature (Oxford, 2000) realizada por D. F. Norton y M. J. Norton.

Literatura secundaria puede encontrarse citada en las ediciones con comentario y ayuda que acabamos de mencionar, así como en D. F. Norton (ed.), The Cambridge Companion to Hume, Cambridge, 1993 (también en sí mismo una interesante colección de artículos).

En lengua castellana, citemos las ediciones del “Tratado de la naturaleza humana” (traducción, con notas) por F. Duque (Madrid, 1976 y reed. poster.) y de la “Investigación sobre el entendimiento humano” (bilingüe, con notas) por V. Sanfélix (Madrid, 2004); ambas tienen a su vez bibliografía.